Johann Gottlieb Fichte's

nachgelassene Werke

herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Dritter Band.

Leipzig

Mayer & Müller G. m. b. H.

Johann Gottlieb Fichte's

System der Sittenlehre,

Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten

und

vermischte Aufsätze,

aus dem Nachlasse herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Leipzig

Mayer & Müller G. m. b. H.

Vorrede.

Der gegenwärtige dritte Theil, mit welchem die Herausgabe des Nachlasses geschlossen wird, enthält ausser dem Systeme der Sittenlehre, welches sich dem in den beiden ersten Bänden enthaltenen Kreise strengwissenschaftlicher Vorträge anreiht, noch kleinere ungedruckte Aufsätze und Fragmente vermischten Inhalts, bei deren Auswahl wir uns nicht allein dadurch leiten ließen, weitere Erläuterungen über das System in seiner letzten Gestalt zu geben, sondern auch Fichte nach seiner praktischen Thätigkeit und persönlichen Denkweise zu charakterisiren, so daß der letztere Theil dieses Bandes zugleich als Beitrag zu seiner Lebensbeschreibung anzusehen ist, auf welche daher auch wiederholentlich erläuternd verwiesen werden mußte. — Dahin gehören die Ideen zur Organisation der Universität Erlangen die Gespräche über Patriotismus (aus den Jahren 1806 u. 1807), und mehrere kleinere, selbst kritische und polemische Aufsätze, die da zu zeigen dienen wie

fremde gleichzeitig sich entwickelnde Ansichten sich an seinem durchgeführten idealistischen Bewußtsein abspiegeln mußten.

Unter den Fragmenten philosophischen Inhalts möchte ich dem Aufsatze über den thierischen Magnetismus (a. d. Jahre 1813) das meiste Gewicht beilegen; er zeigt den Mittelpunkt der idealistischen Ansicht am Tiefsten, auch nach den Seiten und Bestimmungen, die an ihm noch fehlen und weiterer Ausführung bedürfen. — Die Predigt über die Bedeutung des Abendmahls (nach Lucas 22, 14. 15.) ist aufgenommen, um einer Aufforderung zu genügen, welche aus der, wie die Lebensbeschreibung erwähnte, im Nachlasse vorgefundenen Sammlung von Kanzelvorträgen aus Fichte's früherer Zeit, einige Proben wünschte. Diese ist aus der großen Zahl derselben ausgewählt worden, weil ihre Auffassung der Lehre vom Abendmahle und ihre homiletische Behandlung dieses Dogma auch jetzt noch neu und nicht ohne charakteristisches Gepräge zu sein schien.

Die Mittheilung der politischen Fragmente über deutsche Geschichte, deutsch-europäische Verfassungen u. s. w. muß einstweilen — vertagt werden! Vielleicht gelingt es uns einst, mit einem früheren politischen Werke von Fichte in Verbindung sie vollständig zu geben. Statt dessen ist der im Jahre 1807 zu Königsberg geschriebene und daselbst in der Zeitschrift: Vesta, zuerst abgedruckte Aufsatz über Macchiavelli hier aufgenommen worden. —

Dies, was den Inhalt des gegenwärtigen Bandes angeht. In Betreff des in den beiden ersten Enthaltenen ist mir von verschiedenen, und zwar den beachtenswerthesten Seiten die Aeußerung zugekommen, wie schwierig das Verständniß desselben sei, und welche Mühe es koste, sich in den Gedankengang des Philosophen hineinzuversetzen

Wenn mir diese Aeusserungen, wie schon eine Andeutung in der Vorrede zum ersten Bande zeigt, nicht ganz unerwartet waren; so ließ sich doch voraussetzen, daß es auch Andern ebenso gelingen würde, sich im Verständnisse jener Vorlesungen zu befestigen, wie es dem Herausgeber schon in frühern Jahren gelungen war. So hätte es bei dem ersten Hervortreten dieser Werke unziemend erscheinen können, Erklärungen und erleichternde Hülfsmittel für ihr Studium namhaft zu machen; jetzt, da dies Bedürfniß deutlich zu Tage liegt, und der Mangel an Aneignungskraft von Seiten des Publikums sogar der Verbreitung und dem Einflusse der Werke Eintrag thun könnte: nimmt der Herausgeber keinen Anstand, auf die in seinen eigenen Schriften enthaltenen Erläuterungen über die Wissenschaftslehre (in den Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie S. 280—317 und in der Lebensbeschreibung, Thl. I. S. 230—254 und S. 409—428) ausdrücklich hinzuweisen, welche dem Publikum vielleicht darum verständlicher sein werden, weil sie die Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniß zu den andern Systemen der Gegenwart darstellen und ihren unverlierbaren Platz in derselben nachweisen.

Wegen der vielen, zum Theil sinnstörenden Druckfehler, welche auch den zweiten und dritten Theil entstellen, bitte ich das Publikum, mich und auch den Verleger zu entschuldigen. Sie sind durch die Entfernung des Druckortes und manche nicht zu beseitigende Hindernisse entstanden, werden aber das Verständniß nicht hindern, wenn die Leser sich der freilich nicht kleinen Mühe unterziehen wollen, sie vor dem Lesen zu verbessern.

Und so möge dieses Werk, welches von unserer Seite

mit Liebe und Sorgfalt unternommen worden, eine gleiche Liebe und wachsende Theilnahme finden, auf daß, wenn man eine allgemeine und ziemlich unbestimmte Huldigung dem Namen Fichte's wohl darzubringen gewohnt ist, diese einer deutlichen Einsicht von seiner wissenschaftlichen Bedeutung und von der scharfbestimmten Stelle, welche er unter den Philosophen der Gegenwart einnimmt, endlich Platz mache.

Düsseldorf im Septbr. 1835.

Der Herausgeber.

Das

System der Sittenlehre.

Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812.

Die Sittenlehre ist besondere philosophische Wissenschaft, nicht die Philosophie oder W. = L. selbst. Sie geht darum aus von einem Faktum, so und so ist's; ohne sich weiter um den Beweis zu bekümmern. Der Beweis und die Ableitung desselben aus einem Ganzen liegt der W. = L. ob. Es bleibt dies hier darum nur eine Voraussetzung, und die Sittenlehre ist die Aufstellung dessen, was aus dieser Voraussetzung folgt. Allerdings darum ist sie Ableitung, und zwar eine philosophische; Wissenslehre, Theorie eines Faktums des Bewußtseins. Daß sie aber sei die Analyse einer bloßen Voraussetzung, darf sie nicht aus der Acht lassen, denn dadurch gewinnt sie viel an Deutlichkeit und an Begränzung ihrer Sphäre.

I. Faktum der Sittenlehre: — der Begriff ist Grund der Welt, mit dem absoluten Bewußtsein, daß er es sei: (d. i. mit dem Reflexe dieses Verhältnisses).

Mit der Analyse dieser Behauptung haben wir es zu thun: Wie ist dieselbe möglich? was setzt sie voraus? und was ist in ihr enthalten?

1) Der Begriff, im Gegensatze mit der Welt; ein bloßes Bild, dem durchaus Nichts entspricht, und welches als ein solches, dem Nichts entspricht, sich dem Bewußtsein darstellt. Also auf dieses im Begriffe, auf das absolut bildliche, sehen wir hier im Begriffe. Begriff bedeutet uns also ein reines selbstständiges Bild, nicht Abbild oder Nachbild, absolut erstes, nicht zweites. —

2) Nicht Abbild der Welt, deren Grund er sein soll, denn deren Grund soll er ja sein; sie ist darum nicht, ohne daß er ihr Grund wird: sie ist darum nicht etwa dadurch, daß er ist, sondern nur, wie er Grund wird, und dadurch, daß er es wird, wird sie sein. Wir können die Welt, oder das Sein, deren Grund er sein soll, hier betrachten als alle Welt oder Sein, als das absolute, einzig mögliche Sein, indem wenigstens die Sittenlehre kein anderes kennt als das durch den Begriff begründete Sein. 3) Eben so wenig ist er Nachbild etwa einer anderen Welt oder Seins, denn dann wäre nicht eigentlich der Begriff Grund der Welt; er wäre überhaupt nicht das erste, sondern diese andere und höhere Welt wäre, vermittelst des Begriffs und dadurch, daß sie hindurchgeht durch den Begriff, Grund dieser niedern Welt. So Etwas ist aber in dem aufgestellten Satze nicht gesetzt. Dieser Satz a) geht nicht über sich selbst hinaus, sich für einen bedingten und relativen erklärend, sondern er ist hier absolut, und beschreibt so eben die Gränze unserer Wissenschaft. Er kennt Begriff und Welt nur in diesem Verhältnisse. b) Wenn er darum von Grund redet, so meint er absoluten Grund, erstes und selbstständiges Princip.

Darum, wie wir sagten, das Sein, welches aus dem Begriffe erschaffen ist, ist der Sittenlehre alles Sein, und ausser ihm keines.

Wohl mag sich in der ganzen Philosophie nachher finden, daß dieser Begriff oder dieses als selbstständig und produktiv gesetzte Bild ist auf die unter b) beschriebene Weise Abbild eines höheren Seins, und einer anderen Welt. So findet sich's wirklich in der W.-L., daß er sei das Bild Gottes. Aber die Sittenlehre kann und soll davon Nichts wissen: auf dem Reflexionsstandpunkte, wo sie steht, ist er dies nicht; nur diesen aber spricht die Sittenlehre aus, und eine andere Behandlung der Wissenschaften ist Verwirrung. Die S.-L. muß von Gott Nichts wissen, sondern den Begriff selbst für's Absolute halten, da nur bis zu ihm ihre Reflexion reicht. Dies habe ich in doppelter Rücksicht bemerkt: 1) als wissenschaftliche Maxime für die Reinheit und Absonderung der Wissenschaften, 2) um dadurch zu

zeigen, daß S.-L. nicht Philosophie sei, und daß eine Philosophie, deren höchstes Princip nur die Sittlichkeit ist, nicht zu Ende gekommen ist. (So bei Kant).

Sodann wollen wir gleich noch dies hier mitnehmen. Die S.-L. betrachtet den Begriff in einem möglichen Bewußtsein, in welchem derselbe als Begriff oder Bild vorkommt, darum zu subsumiren ist unter den Begriff des Bildes überhaupt, der vorliegende Begriff ist darum mehr als bloßes Bild, Exempel und Darstellung eines Bildes; er ist bestimmtes, qualitatives, so und so beschaffenes Bild.

Hauptbemerkung.

Die S.-L. stellt also auf ein reines und absolutes Bild, oder Gesicht, ohne alles Entsprechende, wie es gesagt worden. Wer eine S.-L. behauptet, und Sittlichkeit, der behauptet eine absolut selbstständige Bilderwelt, und muß sie behaupten, und ich habe besonders deswegen die Sache so einfach und einzeln hingestellt, damit man dieses einmal für immer einsehe. Für die Sittlichkeit ist der Geist das Erste und allein Wahre, und aus diesem und nach diesem wird ihr erst die Welt. Wie man, ohne dieses anzunehmen, auch nur von Sittlichkeit sprechen könne, weiß ich nicht. Doch wird diese Bemerkung sogleich klarer werden, und ich verspare darum das Weitere darauf.

II. Der Begriff ist Grund der Welt, oder des Seins. Welt oder Sein heißt hier: Gegenstand eines Bildes, oder Abgebildetes in einem Bilde, welches sich im Bewußtsein zeigt als Bild dieses Abgebildeten, und darum als nicht seiend, wenn dieses Abgebildete nicht ist; dagegen das Abgebildete gebildet wird, als wohl sein könnend, ohne dieses Bild. Also Welt oder Sein heißt Gegenstand eines nicht reinen Bildes.

Bemerkungen.

1) Daß bei uns Manches beschrieben wird, was bei Andern nicht: (z. B. daß wir hier das Sein definiren, während es doch sonst als allgemeiner Grundsatz galt, daß das Sein nicht zu definiren sei; welches die Quelle alles Irrthums war:) und daß dann auch die Beschreibungen anders lauten, als in den andern Philosophien, darf an der W.-L. nicht wundern.

2) Hier nun, so wie in allen solchen einzelnen Wissenschaften, wird das Phänomen rein faktisch beschrieben, und gesagt: das ist's, so daß der Lehrling nur hinzusehen und es anzuerkennen braucht, und in einer solchen Beschreibung sich wiederzufinden hat. Dagegen die W.-L. deducirt, und hat es anders; nicht: das ist's; sondern: das muß es sein.

Es ist gut, neben jener auch in diesen Wissenschaften von strenger Beschaffenheit sich zu üben.

a) Wir haben hier also zwei Bilder aller Begriffe, den selbstständigen und reinen; und den objektiven, Abbild und Nachbild; jeder führt im unmittelbaren Bewußtsein seinen Charakter, theils als Bilder überhaupt, theils mit dieser näheren Bestimmung als ohne Beziehung und mit Beziehung auf etwas Anderes ausser ihnen, bei sich. Beide sind darum nur im Gegensatze mit einander möglich, d. i. beide werden begriffen nur durch einander.

b) Das Sein wird darum hier aufgelöst in seinen, den objektiven, Begriff, und anders, ausser durch den Begriff, ist es nicht bestimmbar, noch kommt es anders im Bewußtsein vor, in welchem auch die Begründung dieses Seins durch den Begriff vorkommen soll. Man kann darum den aufgestellten Satz auch so ausdrücken: der reine Begriff wird im Bewußtsein Grund des objektiven Begriffs. Der Begriff in einem Sinne wird Grund seiner selbst in einem andern Sinne.

III. Der Begriff ist Grund des Seins; das Sein wird, wird erschaffen schlechthin durch den Begriff. Alles Sein wird erschaffen durch den Begriff, es ist kein Sein, ausser durch ihn. In der Sittenlehre ist darum die Welt des Begriffs, des Geistes die erste, einzige und wahre. Die des Seins dagegen nur die zweite, durch die des Geistes erst seiende. Die Sittenlehre muß darum eine reine Geisteswelt behaupten, und ausgehen von dieser als der einzigen wahren. Sittlich und moralisch heißt eben geistig und im Geiste. Wer dies nicht für's Erste zugiebt, für den hat das Wort Sittlichkeit gar keinen Sinn. (Hier wird es sehr einfach, und, wie ich denke, sehr klar gesagt; es ist nur recht als eigentlicher Ernst anzunehmen). Für Naturphilosophie hat es

keinen Sinn; in ihr ist die Welt das erste und wahre, und der Begriff nur Nachbild derselben. Wie sie es doch machen, um eine Causalität des Begriffs aufzustellen, ist nur ein Schein. Für sie ist der Begriff objektiver Weltbegriff. Die Welt geht also wieder in sich zurück durch den Umweg des Begriffs. Dieser Lehre setzt sich schlechthin entgegen jede Moralphilosophie. Wie denn doch aber auch neben ihr noch ein Sein, welches nicht durch den Begriff erschaffen ist, bestehen könne, und in welchem Sinne dieses bestehe, dies zu erklären, führt uns der Weg der Analyse.

Der aufgestellte Satz: der Begriff ist Grund des Seins, kann auch so ausgedrückt werden: die Vernunft oder der Begriff ist praktisch. Ohne diesen ist kein Gedanke an eine Sittenlehre möglich. Wir haben eigentlich noch mehr gesagt durch unser: der Begriff ist Grund alles Seins. Wie beide Ausdrücke sich zu einander verhalten, wird sich auch zeigen müssen.

Bemerkung. In dem Grundsatze der Rechtslehre fand sich ein Soll: mehrere freie Wesen sollen neben einander leben, ohne daß die Freiheit der Einzelnen sich gegenseitig störe; in dem der Sittenlehre dagegen findet sich keins: da muß es darum abgeleitet werden.

Wir haben eine einfache Analyse des Satzes: der Begriff ist Grund der Welt, geliefert. Wir haben aber hinzugesetzt die Bestimmung: mit dem Bewußtsein, daß er es sei, und nur vermittelst dieses Zusatzes wird die Sittenlehre geschieden von aller Philosophie, die wir wenigstens aufstellen.

Es entspringt uns sonach die neue Aufgabe, dieses Verhältniß des Begriffes zur Welt zu zeigen innerhalb der Form des Bewußtseins, oder auch, das Bewußtsein des Grundseins des Begriffs zu beschreiben. Wir werden uns an das erste halten, wo uns das letztere dann zugleich sich ergeben wird, welches ja eben das Grundsein in dieser Form ist. Unsere Aufgabe ist also die Analyse eines solchen Bewußtseins.

Es versteht sich, daß durch die Aufnahme in diese Form,

das ganze angezeigte Verhältniß des Grundseins von ihr durchaus durchdrungen und weiter bestimmt wird, und ein völlig anderes Ansehen bekommt.

Es dürfte in dieser Analyse sich Manches finden, das Sie hier nicht erwartet haben. Um der Befremdung darüber abzuhelfen, bedenken Sie: 1) daß wir uns hier ganz allein auf Sittenlehre einlassen, und diese betrachten als alles Wissen, und als ob ausser ihr gar kein Wissen wäre; daß wir darum Manches, das wohl auch einen andern Gesichtspunkt haben dürfte, ansehen müssen gänzlich und allein aus diesem Gesichtspunkte. 2) Daß, da denn doch die S.-L. in der Reihe der besondern Wissenschaften einen hohen Rang einnimmt, über sich nur die Religionslehre erkennt, unter sich aber Rechts- und Naturlehre hat, die von ihr aus genommenen Ansichten auch wohl in der That die wahrsten, richtigsten und tiefsten sein möchten, indem ihr Reflexionspunkt eben die andere berichtiget. Es könnte darum kommen, daß, den eigentlichen Zweck, eine S.-L. aufzustellen, abgerechnet, von diesen Untersuchungen aus ein ganz neues Licht auf Wahrheiten der allgemeinen W.-L. fiele. Wo dies geschehen wird, will ich es im Vorbeigehen mit anmerken.

Zur Sache: Beschreibung des Grundseins des Begriffs, in der Form des Bewußtseins. Ueberhaupt:

Dieses Verhältniß des Grundseins, und gerade ein solches, führt bei sich seinen Reflex: — oder, um es gleich richtiger, schärfer und tiefer zu fassen, treten wir ein in den Mittelpunkt beider Glieder: Sein des Verhältnisses und dieses Verhältnisses Reflex sind eine schlechthin unzertrennliche Einheit. Das Sein ist eigentlich nur im Reflexe, und als seine Projektion, und wiederum ist das Reflex ein realer, d. i. das Sein setzender.

Insbesondere.

1) Das Grundsein eines Etwas, wie hier des Begriffs, erscheint im unmittelbaren Bewußtsein (der Anschauung) als ein Uebergang von einem Nichtsein, nämlich nicht Grundsein, zu einem Sein, nämlich dem Grundsein, der Causalität. Wie überall, so setzt sich auch hier die Anschauung in die Genesis des Angeschauten, sie sieht es werden und hervorgehen aus dem Nicht-

sein: dem Grundsein setzt sie nothwendig, um es anschaulich zu machen, das Nicht-Grundsein voraus, und sie selbst ist das Bild eines Mittels zwischen beiden, eines Ueberganges von dem Einen zum Andern. — Wie Ihnen hier angemuthet wird, in unmittelbarer Anschauung selbst zu finden.

Der Begriff schaut sich an als Grund, heißt darum: er schaut sich an in einem Akte des Grundseins, setzt einen solchen Akt zu seinem Sein hinzu, als eben das sich Fortreißen von der Negation zu Position. Akt; so läßt sich auch sehr treffend die Vermittelung des Seins mit dem Nichtsein, der Uebergang, ausdrücken.

So und in dieser Form würde der Begriff die Begebenheit seines Grundseins anschauen, und eigentlich es durch diese Anschauung zu einer Begebenheit machen. Also das objektiv Angeschaute und Vorfindliche würde sich ändern: übergehen von Nichtcausalität des Begriffs zur Causalität desselben.

2) Was höher liegt, und durch das Erste erst eingeleitet werden sollte: der Begriff ist schlechthin durch sich selbst Grund, der Voraussetzung nach; denn ausserdem wäre er nicht Grund. In dem Begriffe des Grundseins liegt das aus sich, von sich, durch sich unmittelbar; wie Jeder, der den Begriff des Grundes nur versteht, es so versteht.

Der Begriff schaut sich an als Grund, heißt also: er schaut sich an als in sich selbst übergehend von der Unbestimmtheit zum Grundsein, zu der Bestimmtheit dazu, und zwar als übergehend auf diese Weise; nicht etwa durch ein Anderes, welches denn ja auch kein Uebergehen wäre, kein aktives und selbstthätiges; sondern schlechthin durch sich selbst: darum der Begriff schaut sich an als durch sich selbst Grund, heißt: er schaut sich an als sich selbstbestimmend zum Grundsein.

Der Begriff wird darum in dem unmittelbaren Bewußtsein seines Grundseins zu einem sich bestimmenden: nicht etwa dem Inhalte des Begriffs nach; denn dieser wird schlechthin vorausgesetzt, — sondern zum Grundsein; schlechthin durch sich selbst sich von der Möglichkeit des Grundseins zu der Wirklichkeit desselben fortreißend, sich erschaffend eben absolut zu dieser Wirk-

lichkeit: welche Selbstbestimmung nun wieder angeschaut wird als seiend der Grund des objektiven Uebergehens in der Begebenheit, von welcher ich unter 1) redete.

Jetzt zusammengedrängte und scharfe Analyse des Bisherigen, wobei Ihnen angemuthet wird, daß Sie dieselbe mitmachen, und von ihrer Richtigkeit sich überzeugen.

Der Begriff schaut sich an als Grundseiend, heißt: er schaut sich an als übergehend von der Unthätigkeit und Unwirksamkeit zur Wirksamkeit. Dies ist eine Begebenheit, durch welche die Wirksamkeit und die Nichtwirksamkeit mit einander verknüpft werden; in ihr wird die Anschauung leidend mit fortgerissen von dem Ersten zum Zweiten durch den Uebergangspunkt. Nun ist wiederum der Begriff Grund dieser Begebenheit, durch absolute Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, welche die absolut schöpferische Erhebung der bloßen Möglichkeit zur Wirksamkeit enthält. Dieser zweite Uebergang, der ein ganz anderer ist, wird auch angeschaut, beide Haupttheile der Anschauung werden aber wieder verknüpft, wie Grund und Folge, wie Ersehenes aus einem absolut Gesehenen, und das ganze Bewußtsein ist fünffach, bestehend aus zwei Haupttheilen, deren jeder als Uebergang seine zwei Theile hat: welche beiden Haupttheile verknüpft werden durch ein fünftes Glied.

Wir finden also eine absolute Schöpferkraft des Bewußtseins oder des Bildes, und dies giebt ein Beispiel zu der in der Logik vorgetragenen Lehre von der Veränderung der ursprünglichen Erscheinung durch die Sicherscheinung und ihre Form.

Dies der eigentliche Mittelpunkt dieser Anschauung, das wirkliche Grundsein. Was nun die Anschauung, oder die Form des unmittelbaren Bildes, Reflexes, eigentlich liefert, ist eine bloße Möglichkeit des Grundseins, ein terminus a quo für die Wirklichkeit des Grundseins. (Vermögen und Möglichkeit sind nichts Wirkliches, sondern nur, was wir der Wirklichkeit vorherdenken, um sie in die Reihe unsers Denkens aufzunehmen).

Prägen Sie sich das Gesagte wohl ein; wir werden hernach unsere Aufmerksamkeit werfen auf die freilich durch die bloße Sichtbarkeit herbeigeführte Möglichkeit des Grundseins.

Jetzt eine Bemerkung zur Verdeutlichung des Folgenden, und der ganzen gegenwärtigen Untersuchung.

Wir haben gesagt: der Begriff, der Begriff selbst, und kein Anderes etwa an seiner Stelle, ist Grund; und man mag uns wohl zutrauen, daß dies besonders in einer Formel, in deren Analyse eine ganze Wissenschaft bestehen soll, nicht nur metaphorisch und bildlich geredet ist, sondern eben buchstäblich zu verstehen sei.

Gegen diesen buchstäblichen Sinn sträubt sich nun der gemeine Verstand, er geht ihm gar nicht ein, er überhört ihn, und setzt gleich etwas ganz Anderes an die Stelle des Gesagten. Der Begriff ist Grund; nun, denkt er, das versteht sich, nicht unmittelbar; ein Begriff ist ja ein todter Gedanke; sollen denn Gedanken, wie Kant einmal sehr naiv fragt, wieder denken, und hier sogar handeln? Sondern er ist Grund vermittelst einer denkenden und kräftigen Substanz, etwa in dem Menschen. Wer möchte doch dies so gröblich mißverstehen! So hat man auch wohl die Kantische Formel: die Vernunft ist praktisch, genommen und sie dadurch um ihren Sinn gebracht. (Es war auch wohl Kanten selbst nicht immer gegenwärtig, wie sie zu nehmen sei). Wenn nun gar dazu gesetzt wird, wie bei uns: im Bewußtsein, so ist die Umdeutung vollends fertig. Im Bewußtsein, — das habe nur ich, also in meinem Bewußtsein kommt der Begriff so vor, durch mich, durch irgend ein Ich, und vermittelst desselben ist er Grund. Aber wie denn, wenn gerade die Prämisse dieses Schlusses die eigentliche Grundverkehrtheit wäre? Wie, wenn nicht das Ich Bewußtsein, sondern das Bewußtsein das Ich hätte, und aus sich erzeugte? Ein Gedanke, vor dem die W.-L. nicht eben erschrickt! Und wie, wenn gerade das von uns aufgestellte Princip der S.-L. einer der Punkte wäre, wo man dies am Schlagendsten einsehen könnte: würde man da nicht durch ein so voreiliges Ueberspringen sich um die ganze uns zugedachte Belehrung bringen? Wie, wenn der Begriff, von dem wir reden, es selbst wäre, der die Form des Bewußtseins und in ihm die Form eines Ich, einer denkenden und kräftigen Substanz annähme; müßten wir nicht erst zusehen, wie er

dies machte, diese Verwandlung erlitte, und darum für's Erste die Formel buchstäblich nehmen?

Das eben heißt's, was ich immer sage: Philosophie ist ein reines Denken, das aber vernehmen die Menschen in der Regel gar nicht, darum verstehen sie keine Philosophie, d. h. was man ihnen auch sagen mag, fassen sie gleich in den unmittelbaren Anschauungsformen auf, wie das gegebene Beispiel lehrt; diese sind ihnen Faktum, statt daß sie dieselben für's Erste davon abhalten sollten, um in die Genesis derselben einzutreten und zu sehen, wie der reine Gedanke mit ihnen zusammenhängt und in sie eingekleidet wird, in welcher Einsicht eben die Philosophie besteht. Soviel im Allgemeinen. Jetzt zur Sache.

Wir fanden: Sich bewußtsein des Begriffs in seiner Causalität ist unmittelbare innere Anschauung der absoluten Selbstbestimmung zur Causalität, der nun eine solche Causalität in der objektiven Anschauung unmittelbar entspricht, und aus ihr folgt. Dies ist der Kern und Mittelpunkt dieses Bewußtseins, in seiner oben beschriebenen Fünffachheit: das Faktum des Bewußtseins.

Nun sage ich ferner, setzt ein solches Bewußtsein, wie das beschriebene, Mancherlei voraus. Es setzt für seine eigene Möglichkeit mehrere andere Glieder, die es darum durch sein absolutes Sein, durch die absolute Aufnahme der Causalität des Begriffs in die Form des Bewußtseins, mit sich bringt. Welches sind diese vorausgesetzten oder mittelbar gesetzten Glieder? Glieder in plurali für's Erste: auf Einheit werden wir sie späterhin auch zurückführen. Dies ist dermalen unsere der obigen Frage: über die Form des Bewußtseins überhaupt, untergeordnete Aufgabe.

1) Der Begriff bestimmt (laut der Aussage des Bewußtseins, welche Formel ich nicht immer hinzusetzen mag, und darum von Ihnen erwarte, daß Sie es hinzudenken) schlechthin sich selbst zur wirklichen Causalität, erhebend die bloße Möglichkeit einer solchen zur Wirklichkeit. Es bedarf darum einer solchen Selbstbestimmung des Begriffes, und ohne dasselbe, durch sein bloßes Sein, ist er nicht Grund. Wohl aber ist er durch sein bloßes Sein Vermögen, ein solcher Grund zu werden durch absolute Selbstbe-

stimmung. Er ist darum durch sein bloßes Sein in der Form des Bewußtseins, — Leben überhaupt, formales Leben, das schlechthin durch sich ein wirkliches und sich äusserndes Leben werden kann. Ein absolut freies Leben, lebendig sich zu äussern oder auch nicht. Das Letztere scharf genommen. Dieses sich Aeussern oder nicht sich Aeussern liegt darin, daß es durch das bloße Sein nur formales Leben ist, Vermögen der Selbstbestimmung und nicht mehr.

Durch dieses Glied der Voraussetzung wird nun der Begriff mit Leben synthesirt und concrescirt damit. Er wird demzufolge von Leben durchdrungen, es wird ein schlechthin lebendiger Begriff, ein begreifendes, d. i. nach der Form des Begriffs einhergehendes Leben.

a) Ich sagte: die durch ein mögliches Faktum des Bewußtseins der Causalität eines Begriffs vorausgesetzten Glieder würden sich hinterher auch wohl in eine Einheit fassen lassen. Ich will nur gleich erinnern, daß diese Einheit, und in ihr die ganze Einheitsform des Bewußtseins eines Begriffs in seiner Causalität, sich gefunden hat; es ist die Aufnahme desselben in die Form der Lebendigkeit, und die Synthesis des Begriffs mit derselben. Was die Form des Bewußtseins zum Behuf einer Anschauung der Causalität des Begriffs schlechthin zu dem Begriffe hinzusetzt, ist eben das Leben, wie auch aus der Causalität wohl unmittelbar hervorgehen möchte.

b) Hier wird ein Hauptpunkt der W.-L. zur Klarheit erhoben. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben der W.-L., zu zeigen, wie das bloß formale Leben eine bestimmte Qualität bekomme, und woher? Wie die Erscheinung nicht überhaupt Erscheinung sei, sondern Erscheinung eines schlechthin durch sich bestimmten, des absoluten Gottes. Hier findet es sich. Durch den absoluten Inhalt des reinen Begriffs, und durch das Concresciren mit ihm erhält das Leben diesen Inhalt: des Begriffs, welcher seine Begriffsform wohl auch nur durch das Sichbegreifen der Erscheinung bekommen mag, und von dem darum rein bleibt der Inhalt, das Qualitative, als Bestimmung des reinen Lebens. Ich kann Ihnen kaum sagen, von welchem Vortheile es für Ihre

klare Einsicht in die Wissenschaftslehre sein wird, wenn Sie dieses recht fassen.

2) Dieses Leben also des Begreifens bestimmt sich selbst schlechthin: wozu? Zur wirklichen Causalität, die denn auch zufolge der Selbstbestimmung und mit ihr unmittelbar eintritt — (so erscheint es nämlich laut der Aussage des Bewußtseins;) — als ein Uebergang eben von Vermögen zu einer solchen Causalität, zur Wirklichkeit derselben. Also das Vermögen zu wirklicher Causalität wird vorausgesetzt, und zwar als gesetzt durch das bloße Sein des Begriffs. Das Leben ist die Möglichkeit, reales Princip zu sein schlechtweg. Es ist also reales Princip überhaupt, in formaler Bedeutung: in formaler sage ich, d. h. nicht, daß es wirklich dies sei, sondern daß es dies durch die bloße Selbstbestimmung werden könne.

Es kommt darauf an, klarer als es gewöhnlich geschieht, einzusehen: was reales Princip sei. Man erklärt es gewöhnlich, als Grund eines Seins, der Welt, u. s. f. Heben wir die Untersuchung dabei an. Wenn nun dieses Grundsein vollendet sein wird, was wird denn Neues sein, das vorher nicht war? Es wird da stehen ausser dem Begriffe und seinem Leben ein Abdruck desselben und seiner Wirksamkeit, der vorher nicht da stand, indem der Begriff war bloß in ihm selber. Dieses wird jetzt dastehen ausser ihm. Was heißt das? Es wird dastehen in einer bloß leidenden objektiven Anschauung, also wir kommen auf die obige Formel zurück: der Begriff in einer seiner Formen, als reiner Begriff, ist Grund seiner selbst in einer andern Form, der objektiven, wo er sich betrachtet als bloßes Abbild eines von ihm unabhängigen Seins. Also: der Begriff ist Grund seiner selbst, heißt: er setzt ausser sich ab in einem objektiven Sein sein inneres Sein: und er hat ein Vermögen, realiter Grund zu sein, heißt: er hat das Vermögen, ein Bild, das das Gepräge seines inneren Wesens trägt, ausser sich hinzustellen; er ist eine absolut freie, reale und objektive Kraft.

In Summa: Leben ist das Vermögen, sich selbst innerlich zu bestimmen, und zufolge dieser Selbstbestimmung Grund zu sein, absolut schöpferischer eines Seins ausser sich.

3) Wir haben bisher, wie Sie bemerken müssen, beschrieben, was aus der Form eines Grundseins des Begriffs überhaupt auf das Bewußtsein folgt. Wir haben aber gänzlich davon abstrahirt, daß dieser Begriff ja stets ein qualitativ bestimmter, solcher ist. Dieser bestimmte Begriff soll Grund sein, mit einer lebendigen, sich selbst bestimmenden und freien Seinsschöpferischen Kraft versehen. Was folgt nun daraus für die Form des Bewußtseins? Dies wird von jetzt an die Frage sein, um die Hauptaufgabe über die Form des Bewußtseins einer Causalität des Begriffs vollständig zu lösen. —

Es ist klar, daß die vorausgesetzte Kraft sich nicht überhaupt nur bestimmt, Grund zu sein, von dem, wovon es etwa Grund werden kann, so daß in der Selbstbestimmung nur die Form der Handlung liege, d. h. die Kraft nur formaliter frei sei, was aber aus der Freiheit erfolge, in einem anderweitigen Gesetze liege: — wie, was Ihnen bekannt ist, eine solche bloß formale Freiheit vorkommt in aller Reflexion, wo das gebundene Sehen sich eben frei macht aus seiner Gebundenheit, aber das neue Sehen, nicht durch die Freiheit des Sehens selbst gebildet wird, sondern demselben durch ein anderes Gesetz gegeben ist. Ist es hier etwa auch nur so, wie in der Reflexion, daß das im Vermögen gebundene Leben durch absolute Selbstbestimmung sich nur frei mache aus dieser Gebundenheit, und daß das, was erfolge, eben in einem anderen Gesetze liege? So sieht es wenigstens bis jetzt aus, und unsere Darstellung, so weit sie gekommen ist, läßt einen solchen Gedanken übrig.

Wie verhält es sich also? Ein bestimmter Begriff ist Grund: zur Causalität nach diesem bestimmt sich selbst das Leben. Ein solches bestimmtes Produkt = a, negirend alles mögliche Nicht = a, tritt ein in die Selbstbestimmung, und dieser zufolge in den Akt. Es folgt daraus zuvörderst, daß die Kraft in beider Rücksicht, sowohl als Princip des Seins, wie als Princip der eigenen inneren Selbstbestimmung, sei auch materialiter und qualitativ frei, bestimmbar ins Unendliche zur Hervorbringung der gerade beabsichtigten Wirkung. Deutlich gefaßt: Das Qualitative ist organische Einheit eines Mannigfaltigen. Ist Eins

dieser mannigfaltigen Theile anders, so ist das Ganze anders. Die Kraft muß also schlechthin jedes der mannigfaltigen Theile bestimmen können, und durch sie bestimmbar sein; welches das Erste und Niedrigere wäre. (Es folgt daraus gleichwohl viel: so gründet sich zuletzt die Organisation und Artikulation des menschlichen Körpers auf diesen Satz *). Dies im Vorbeigehen).

4) Es muß darum mit der sich bestimmenden Freiheit durchaus vereinigt und verschmolzen sein ein Vorbild für das hervorzubringende Produkt a. Dieses Vorbild müßte in der Gewalt und in dem Besitze der Freiheit sein, meine ich, darauf kommt es an. Dies ist der nervus decidendi, um eben danach die Kraft zu bestimmen. Um es mit einem gewöhnlichen, durch dieses erst klar zu machenden Ausdrucke zu bezeichnen: die Freiheit muß dieses Vorbild haben. Nun liegt dieses Vorbild schlechthin und durchaus bestimmt in dem vorausgesetzten, reinen und absoluten Begriffe. Dieser sonach als Vorbild der Selbstbestimmung und Handlung müßte im Besitze der freien Kraft sein. Die freie Kraft selbst, als solche (dies trifft zum Ziele), müßte ihn construiren, und die synthetische Einheit desselben sein, denn sie soll ja nach ihm construiren die Selbstbestimmung und die Handlung durch reale Kraft.

Fassen Sie es scharf, wozu ich Ihnen gute Handreichung thun will, denn es ist für die S.-L. und für die Philosophie überhaupt wichtig, über diesen Punkt ins Klare zu kommen, wozu hier der Ort ist. Nicht wahr: die Handlung wenigstens ist organische Einheit einer Mannigfaltigkeit, und die Kraft ist das Bestimmende und Richtende dieser Mannigfaltigkeit, nach der Einheit, die sie, die Kraft, schon anschaut und überschaut. Setzen Sie, in dieser Mannigfaltigkeit liege $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta$. So ist klar, daß die reale Kraft sich bestimmen müsse aus α gerade zu β, und schlechthin nicht zu einem möglichen $-\beta$, aus β zu γ, und nicht zu einem $-\gamma$, u. s. f. Dies könnte sie nun nur nach einem Vorbilde, in welchem die, durch die Handlung erst successiv hervorzubringenden $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta$ u. s. f. schon vollendet, und in ihrer

*) Vergl. System der Sittenlehre 1798; S. 162.

Einheit aufgefaßt wären, und sie, die reale Kraft, wäre darum die synthetische Einheit dieser Elemente in zwei Rücksichten, idealiter und im Bilde, und dies Bild wäre vollendet, und realiter, als hervorbringende Kraft des Nachbildes im Sein, welche letztere Kraft in ihrer Succession sich richtete nach der ersteren, sie zerfiele also in eine Zweiheit, in ein Handeln und Schauen. Sie müßte ferner in einem höheren Blicke sich als diese synthetische Einheit in dem Bilde, und als diese synthetische Einheit im realen Wirken umfassen, indem in diesem höheren Bilde die letztere nach der ersteren bestimmt werden sollte. Es ist mit einem Worte eine Kraft, der ein immerfort sie begleitendes Auge eingesetzt ist. Absolute Identität des Sehens und Lebens ist Ich: also das Leben des Begriffs der Causalität nähme im Bewußtsein nothwendig an die Ichform, und er verwandelte sich in der Causalität in ein solches.

Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, ist der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit. Wer davon sich ein recht lebendiges Bild zu verschaffen, dieses festzuhalten, und es allen seinen Urtheilen über Dinge dieser Art zu Grunde zu legen weiß, der hat viel gewonnen. Die Sehe begleitet die Kraft: wie sie fortfließt über $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$, ist sie unmittelbar eben also sichtbar. Sie leitet die Kraft: sie sieht den Weg, den die Kraft zu beschreiben hat, ehe denn sie ihn beschreibt; sie sieht ein β, während das Vollziehen noch bei α ist, u. s. f. Sie bestimmt die Kraft durch ihre Leitung: eben wie diese Sehe, die kräftige und lebendige, sich fortbewegt durch $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$ u. s. f., folgt die reale Kraft ihr unmittelbar, indem die reale Kraft eben sie, die Sehe selbst ist, und in der realen Lebensform. Das eben heißt, und so soll genommen werden der Satz: der Begriff ist unmittelbar Grund: die Sehe ist unmittelbar und durch sich selbst schöpferisches Leben: die Realität wird in der That hingesehen; hingesehen, sage ich, ohne Anwendung irgend eines anderen Organs, als Realität hingesehen, nicht etwa als bloßes Bild, indem sie eben Realität ist für die andere objektive Anschauungsform.

Recapitulation.

Wir hatten den Satz zu analysiren, der Begriff ist Grund der Welt mit dem Bewußtsein, daß er es sei. Die Analyse selbst war leicht, dagegen kam es nun darauf an, dieses Verhältniß der Causalität des Begriffs zu zeigen, wie es durch die Form des Bewußtseins verändert werde. Wir fanden:

1) Durch die nothwendige Form des Bildes wird der Begriff zu einem sich selbstbestimmenden Leben; und das unmittelbare Produkt der Anschauung war die Möglichkeit des Grundseins. Der Begriff war also durch sein bloßes Sein nicht Grund, sondern Vermögen, Grund zu werden durch Selbstbestimmung. Der Begriff ist also absolut freie, reale Kraft.

2) Nun ist aber nicht der Begriff überhaupt Grund, sondern allemal ein qualitativ bestimmter Begriff: die Kraft zerfiel also nothwendig in eine Zweiheit, ideales und reales Vermögen zugleich, Identität des Schauens und Handelns, also Ich. Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, welches von ihr unzertrennlich; Kraft eines Auges, dies ist der Charakter des Ich und der Geistigkeit. Die Sehe begleitet, leitet und bestimmt die Kraft. Selbstbestimmung ist also = einer Verwandlung seiner selbst als eines bloß idealen Princips in ein reales, d. i. in ein ein objektives Sehen schaffendes: (also Verwandlung des Begriffs aus seiner reinen Form in die objektive).

Fahren wir jetzt in der Analyse fort.

Das Hauptprodukt der Form des Bewußtseins ist formales Princip, Leben, im Sinne des Vermögens. Ein im Bewußtsein gesetztes, ruhendes und stehendes Sein: ein rein angeschautes und auf den Credit der Anschauung vorhandenes Objektives, in objektiver Anschauungsform. Bloßes Vermögen, als Grund einer Welt, und dieses unmittelbar sich anschauend, als seiend objektiv, da seiend, aber durchaus gestaltlos. Die Form des objektiven Bewußtseins, irgend ein gegebenes Sein ist da; aber kein anderes, als das Ich, das auch gar keine objektive Gestalt hat, sondern bloßes Princip sein soll eines zu erwartenden objektiven Seins. — Vollzieht nun dieses Princip seine Freiheit und wird Grund; so wird entstehen ein anderes objektives

Sein ausser dem Ich, dessen Schöpfer das Ich ist. Es ist also Weltschöpfer, und der Begriff durch dasselbe.

Die objektive Anschauung des gegebenen Seins bekommt darum eigentlich zwei verschiedene Sphären: die des Ich, als bloßen Princips aller Objektivität; insofern ist sie die Form des Bewußtseins des Begriffs als Grund. Sodann die eines Nicht-Ich, Ausser-Ich: ein solches Bewußtsein muß durch das Ich, als Leben des Begriffs hervorgebracht werden, und insofern hängt das objektive Bewußtsein sowohl, daß überhaupt eins ist, als was in demselben enthalten ist, ab von der Vollziehung der Principheit des Ich. (Wir haben hierdurch eine Belehrung gewonnen, die theils für die S.-L. wesentlich ist, theils aber auch über das ganze Bewußtsein, mit dem sich die Philosophie beschäftigt, Licht giebt, indem hier leicht die tiefste Ansicht sich ergeben dürfte. Nämlich: 1) das absolute, reine Sehen ist Grund des objektiven. 2) Dies ist es auf doppelte Weise, theils, daß es als dieser Grund überhaupt ins Bewußtsein tritt, als objektive Ich-Anschauung: theils, daß es wirklich Grund wird, die Anschauung des Nicht-Ich, als Produkt und Abdruck des Ich, und vermittelst desselben des reinen Begriffs, hervorbringt und vermittelt).

Ein Ich ist gefunden, als das stehende und feste Leben des Begriffs, der Einheitspunkt seines Lebens. Dieses darum auch der eigentliche Standpunkt der S.-L. Wir müssen also von nun an ersehen und analysiren aus dem Standpunkte dieses also erkannten und abgeleiteten Ich.

1) Wir haben gesehen: das Ich hat den Begriff, ist in ihm das subjektiv Anschauende, und die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in ihm durch sein bloßes Sein, indem es nur ist das Leben jenes Begriffs. Zum Grunde nach ihm aber muß es, falls es dazu kommen soll, schlechthin durch sich selbst sich bestimmen; und dieses ist es nicht durch sein bloßes Sein.

Die Synthesis des Begriffs mit dem der absoluten Selbstbestimmung, als eines Faktums, heißt Wollen: das Vermögen

der absoluten Selbstbestimmung in Beziehung auf einen Begriff, Wille, Willensvermögen überhaupt. Das Ich darum kann wollen.

(Zur Erhöhung der Deutlichkeit beantworten wir noch folgende Frage: Ist dieser Willensakt eine Anschauung oder ein Gedanke? In seinem innern Sein ist durchaus kein Mannigfaltiges; er ist die absolute Vollziehung, ohne Hinderniß, absolute Einheit. Auch weiß es das Ich unmittelbar und ohne alle Vermittelung, daß es das ist: es ist die reine Durchdringung des Seins und des Bildes, und insofern Gedanke; doch ist es in der Anschauung absoluter Uebergang von einem Standpunkte, dem idealen, zum entgegengesetzten, dem realen, und so Synthesis einer Zweiheit, und insofern Anschauung; intellektuelle Anschauung könnte man es nennen).

Also — das beschriebene Ich kann wollen, und es ist frei, zu wollen, oder auch nicht. Will man dies Freiheit des Willens nennen, so mag man es; nur muß es recht verstanden werden, und zwar also: das Ich ist nicht frei, den Begriff zu haben oder auch nicht; den hat es durch sein bloßes Sein, und es ist bloß dessen ideales Leben. Wohl aber ist es frei, d. h. es hängt von seiner absoluten Selbstbestimmung innerhalb seines schon gegebenen Seins ab, sich zum Grundsein zu bestimmen. Die Hinzufügung dieser Selbstbestimmung ist Wollen: es ist darum frei, überhaupt zu wollen oder auch nicht; sein Sein ist indifferent für den Willen, und es liegt in ihm weder, daß der Wille sei, noch daß er nicht sei. Es will nicht, heißt: es bleibt im Zustande der bloß idealen Beschauung und Construction; und dies kann es.

Keineswegs aber heißt der Satz, der Wille sei qualitativ frei, überhaupt zu wollen, und sodann dieses oder ein anderes. Denn 1) Wille und Freiheit ist nur der Uebergang vom Idealen zum Realen, also aus dem Zustande eines Begriffs zur Realisation desselben. Freiheit ist nur Causalität des Begriffs: ein Satz, der ehemals freilich nicht wohl begriffen worden, den aber schon Kant gut erwiesen hat. 2) Der Wille ist qualitativ frei, müßte darum heißen: es liegen ihm vor mehrere Begriffe, deren Grund er sein kann, unter ihnen frei wählend. Dies aber ist

in unserer Voraussetzung unmöglich: da ist gegeben ein bestimmter Begriff, und ausser ihm keiner, und dieses bestimmten Begriffs Grund ist er, oder ist es nicht. Ist er es nicht, so ist er überhaupt nicht Grund, und will überhaupt nicht. Es setzt über eine Menge Verwirrungen hinweg, sich diesen Begriff von der viel beredeten Freiheit des Willens zu verschaffen.

Wir abstrahiren hier nämlich gänzlich von dem Gebiete der Empirie, d. i. einem nicht durch die Freiheit hervorgebrachten objektiven Sein. Das Ich ist uns durchaus nur das bildende und kräftige Leben des reinen Begriffs, und ein anderes Ich kennen wir nicht: (und wie wohl wir daran für die Reinheit und Faßlichkeit unserer Wissenschaft gethan haben, diesen Gang zu nehmen, wird sich immer mehr zeigen. Wer das Empirische hier, und in die Willenslehre einmischt, der sagt vielleicht: es gebe zwei Begriffe im Falle eines Wollens, den reinen, und den, welchen der empirische Naturtrieb giebt. Demnach sei die Selbstbestimmung frei, dem Einen zu folgen, oder dem andern; und so sei denn der Wille auch qualitativ frei, es sei eine Freiheit der Wahl zwischen dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe, wie sie alles dieses höchst verkehrter Weise wohl nennen. Hierauf antworte ich, daß diesen nur das entgeht, wie auf dem empirischen Gebiete und unter Herrschaft des Triebes ganz und gar kein Wollen und keine Freiheit und Selbstbestimmung ist, sondern eine bloße Bestimmtheit durch faktisches Gesetz; daß darum das ganze Vorgeben in seinem Principe nichtig ist; und es bei der von uns aufgestellten Behauptung bleibt).

Wiederholung.

Das Ich hat den Begriff idealiter durch sein Sein: zum realen Grundsein nach ihm bedarf es der Selbstbestimmung; die Synthesis der absoluten Selbstbestimmung mit dem idealen Besitze des Begriffs ist ein Wollen; ist dies ein Faktum? Es erscheint allerdings so, und das Wesen der Wollung beruht darauf, daß sie als Faktum erscheine. Im Grunde aber ist es durch das Bewußtsein des Begriffs von sich selbst gesetzt. Hier ist also ein absolutes Zusammentreffen des Idealen und Realen; das einzige unmittelbare Faktum dieser Unzertrennlichkeit; darum der

Vereinigungspunkt der beiden Welten, aus welchem in einer grundlichen Philosophie sich alle Beziehungen derselben auf einander müssen ableiten, und darauf zurückführen lassen.

2) Das Ich ist frei, zu wollen oder auch nicht, darum im letzteren Falle zu verbleiben im bloßen Zustande der Idealität. Ein anderes Wollen, denn das nach dem Begriffe, giebt es nicht. Dies ist der Hauptpunkt.

Weiter.

1) Es ist vollkommen klar geworden, daß das Ich mit seinem idealen Leben und seiner realen objektiven Kraft nichts Anderes ist, als das Leben des begründenden Begriffs selbst. Es ist nicht Etwas an sich, und ein eigenes Leben, sondern es ist nur dieses Begriffes Leben und Kraft. Nun führt freilich in dieser Selbstanschauung der Begriff als solcher bloß sein ideales Leben schlechthin als im Ich lebend mit sich, nicht aber seinen realen Effekt Um auch diesen ihm in der Anschauung zu geben, dazu ist die Freiheit des Ich da, die ja Nichts ist, als das Bildungsmittel der Causalität des Begriffs als eines absoluten, aus, von und durch sich selbst Grund seienden. Das Ich darum, als freies und selbstständiges betrachtet, — es ist dies aber nur als Kraft der Selbstbestimmung, — ist dazu da, um dem Begriffe seine Causalität zu verschaffen; und lediglich dies ist seine Bestimmung, der Zweck seines Daseins: darum es soll wollen.

Nervus probandi.

Durch das Grundsein des Begriffs ist ein freies und selbstständiges Ich gesetzt, und um desselben willen. Wird nun durch dasselbe der Begriff nicht Grund, so ist es vergebens gesetzt. Das Setzen desselben hatte eine Absicht, die der Begriff durch sich nicht erreichen konnte, und diese Absicht ist nicht erreicht.

(Es ist hier der ursprüngliche Erzeugungsort des Begriffs Zweck, Absicht, Bestimmung, Sollen u. dgl., über die es gewöhnlich auch an klarer Erkenntniß fehlt. Hier sehen wir ihn werden. Ein ideales Sein (ein Begriff, dem Nichts entspricht,) setzt sich ab, und verwandelt sich in ein objektives und reales Sein, das da Princip werde des ihm entsprechenden. 1) Das ideale Sein setzt sich ab schlechthin im realen. Das Ich

ist ganz und gar der Ausdruck und Stellvertreter des Begriffs, um ihm zu verschaffen, was er durch sich, als ideales, nicht vermag. Das Ich ist also real, was der Begriff ideal ist; durchaus nur entstanden durch diese Absetzung: also in der That abgesehen, heraus- und hingesehen. 2) Der Grund und der Sinn dieses Hinsehens ist der, daß das Ich erschaffe das Entsprechende; dies ist der Sinn des Absehens, oder die Absicht. Einen solchen Begriff nun im Denken zu construiren, das ist nicht die Schwierigkeit. Nur das ist's, einzusehen, daß ein solcher construirt werden müsse, sein absolut ihm entsprechendes Verhältniß, und seine Realität habe. Dies sieht man freilich nur ein auf dem Standpunkte, wo man das Bild in der That als das Erste und Ursprüngliche, und als den Grund der Welt begreift, und dieses Verhältniß sich deutlich macht. — Wem das objektive Sein das Erste ist, wie in der Naturphilosophie, kann einen solchen Begriff nie fassen).

2) Das Ich soll wollen nach dem vorausgesetzten Begriffe. Dieses Soll ist das innere Wesen, und der Sinn seines Daseins. (Das Dasein des Ich geht selbst im reinen Begriffe auf: dieser ist sein qualitativer Inhalt, und sein Dasein ist nur die Fassung dieses Begriffs in einem objektiven Bewußtsein).

Das haben nun wir eingesehen, die Philosophirenden, worauf nicht viel ankommt. Zur objektiven Darstellung einer S.-L. kommt es darauf an, zu wissen, ob das abgeleitete Ich selbst auf diesem Standpunkte dies einsehen müsse? Ich sage: ja. Der Beweis ist entscheidend für die richtige Einsicht in das Wesen der Sittlichkeit: aber er bedarf scharfer Unterscheidung und Zusammenfassung und dies wäre etwa sein Schwieriges: aber er ist sehr kurz und einfach. a) Die Causalität des Begriffs, seiner selbst, nicht etwa eines Fremden an seiner Stelle, soll zum Bewußtsein kommen; so ist gesetzt, und dies ist der Satz, den wir zu analysiren haben. Seine Causalität, wirklich und in der That, nicht etwa die bloße Forderung seiner Causalität, sein Treiben nach einer Causalität, u. dgl. b) Nun ist der Begriff wirklich und in der That Grund nur im Absetzen eines Ich zu dieser Bestimmung. c) Dieses Grundsein, die absolute Bestimmung des Ich, oder das Soll, muß

darum wirklich eintreten in's Bewußtsein, und zwar als **Grund** des weiter folgenden Gliedes, der Selbstbestimmung oder des Wollens; außerdem ist nicht der Begriff selbst eingetreten als Grund in das Bewußtsein. Das Ich muß darum sich bewußt sein seiner Bestimmung, als Grund seines Daseins, dies zu wollen und zu vollbringen, und es muß sich bewußt sein, daß es lediglich dieser Einsicht zufolge wolle; ausserdem ist das Bewußtsein nicht Bewußtsein des Begriffs als unmittelbaren Grundes, sondern eines Andern.

Nochmals so: das Grundsein des Begriffs hat folgende Glieder, in einer solchen Folge: der Begriff setzt sich ab in einem idealen Bilde seiner selbst nebst einer realen, aber freien Kraft der Vollziehung. Dies ist das erste Glied: dieses Glied muß wieder als Grund zusammenhangen mit dem folgenden, der sich Bestimmung der freien Kraft, oder des Wollens. Dieses Grundsein tritt ins Bewußtsein ein, heißt: diese Glieder alle, als in der aufgezeigten Folge befindlich, treten ein ins Bewußtsein.

Es folgt daraus Zweierlei: 1) der vorausgesetzte Begriff tritt unmittelbar durch sein Sein ein ins Bewußtsein, mit der hinzugefügten Forderung an das Ich, daß es soll. (Mit dem begleitenden Merkmale eines kategorischen Imperativs, um **Kants** treffender Formel mich zu bedienen). Denn in der That und Wahrheit ist dieser Begriff Grund eines Ich, dadurch, daß er **realer** Grund ist, lediglich damit dieses Ich sich vollziehe. So ist's. Nun muß sein Grundsein eintreten in's Bewußtsein: dieses **Soll** muß darum nothwendig eintreten und tritt ein, so gewiß der Begriff ein begründender ist.

Zusätze.

a) Wir haben oben einen Unterschied gemacht zwischen dem, was in dem hier entstehenden Ich liegt durch sein bloßes Sein, und dem, wozu es einer Selbstbestimmung bedarf, innerhalb seines gegebenen Seins. In Absicht des ersten fanden wir: es hat schlechthin durch sein Sein den Begriff, ist seine freie synthetische Einheit, nämlich dem Inhalte nach. Jetzt tritt hinzu: und dieser Begriff ist begleitet und durchdrungen von dem Charakter des **Soll**, und schlechthin damit vereinigt, auch durch das bloße

Sein, ohne alles weitere im Bewußtsein erscheinende Zuthun des Ich. Dies habe ich noch zur vollkommnen Deutlichkeit hinzufügen wollen.

b) Der in sich bestimmte Begriff trägt diesen formalen Charakter, sage ich. Bei Kant sieht es zuweilen aus, (und wie er selbst darüber gedacht, möchte schwer auszumitteln sein,) auch ist es fast allenthalben so verstanden worden, als ob jener Begriff eben ein kategorischer Imperativ und damit vollendet sei. Dies ist ganz unrichtig, und wenn man tiefer nachsieht, ohne Sinn. Darum wurde es nach dieser sehr richtigen, formalen Bestimmung die Aufgabe der Philosophie, auf eine reale S.=L. zu denken, jenem leeren Begriffe einen Inhalt zu verschaffen; und die W.=L. hat seit ihrer Entstehung sich diese Aufgabe gestellt, und sie bearbeitet. Freilich kann die bloße S.=L. über diesen Inhalt nichts weiter sagen, als daß eben einer sei, jener Begriff mithin nicht ein leerer und bloß formaler kategorischer Imperativ sei. Welches er sei, darüber muß sie Jeden an sein eigenes sittliches Bewußtsein verweisen. Erst die höher liegende Gotteslehre, oder auch die W.=L., zeigt, daß er sei das Bild Gottes. — Daß bei Kant die Sache diese Ansicht erhielt, kam daher, weil er auch das Princip der S.=L. nicht auf dem Wege der Spekulation und Deduktion, sondern empirisch, in seinem eigenen hochsittlichen Bewußtsein, gefunden hatte.

2) Der Satz, daß der Wille sich ansehen müsse als begründet durch das Soll, ist gleichbedeutend mit dem: daß das Ich sich finden müsse als wollend durchaus und schlechthin, weil es soll, aus diesem Grunde: (nicht etwa aus einem anderen; denn ein anderer ist hier auch nicht zu denken). — Dies muß also sein, und ergiebt sich als nothwendig aus der Analyse, weil der Begriff als Grund eintreten soll in das Bewußtsein. — Deutlicher: es tritt hier ein neues Mittelglied ein. Unmittelbar ist der Begriff nicht Grund des Willens; denn das reale Leben ist frei in Beziehung auf das Wollen, und schlechthin schöpferischer Anfang; der Wille soll aber auch nicht absoluter Anfang und das Schöpferische sein, sondern Princip. Dazwischen tritt der vermittelnde Begriff des Soll, der absoluten Be=

stimmung; also die Einsicht oder das Bild des Wesens, der Begriff, wird Grund der Selbstbestimmung.

Die nun erweiterte Folge des Grundseins des Begriffs geht nun einher also: der Begriff, in der Form des absoluten Seins gedacht, wird schlechthin durch sich Grund eines Ich, d. i. eines Abbildes und Ausdruckes seiner selbst in objektiver Form des Bewußtseins. In diesem Ich, und in dem bloßen Sein und Wesen desselben ist er gleichfalls, subjekt-objektives Bild seiner selbst, als Begriff, mit dem Zusatze, daß das Ich bestimmt sei, ihn zu wollen. (Im Ich ist er im Bilde, also mit der Bestimmung des Ich im Bilde, er wird gebildet als einer, den das Ich zu wollen bestimmt sei). Dieses Bild der Bestimmung des Ich soll nun unmittelbar seine wirkliche Bestimmtheit werden. Abermals stehen Ideales und Reales in dem Verhältnisse wie Grund und Folge, Princip und Principiat von einander: und zwar hier also, daß sie unmittelbar dasselbe Eine Objekt zum Einigungspunkte haben, nämlich das Ich; dieses Ich, welches ideales Sehen ist, soll werden reales Sein, und zwar in dem Verhältnisse, daß es als reales Sein Principiat ist seines idealen Sehens. Das Bild der Bestimmung des Ich soll werden sein wirkliches Sein: das Bild soll unmittelbar durch sich selbst sich zum Sein machen. Bild aber und Sein sind hier nur unterschieden wie Nichtprincip und Princip, Negation und Position; das Bild seiner Bestimmung soll dem Ich Motion seines Willens werden. (Motion ist ein Begriff, der unmittelbar erkannt wird als Grund des wirklichen Wollens, wie hier der des Soll, oder der der Bestimmung: es ist ein Begriff vom wollenden).

Also dieses folgt, dies muß in einem Bewußtsein vorkommen, worin der Begriff als Grund vorkommt: Zufolge der Vorstellung des Soll oder seiner Bestimmung, soll das Ich wollen; dieses Soll soll ihm als Grund des Willensaktes im Bewußtsein vorschweben.

Man setze, um durch das Gegentheil diesen Punkt klar zu machen, das Ich bestimme sich nicht zufolge des Soll. So sind hier zwei Fälle möglich: entweder es bestimmt sich gar nicht, und das kann es; so bleibt es im Zustande der idealen Betrachtung.

Oder es will in der That, aber nicht zufolge des Soll; so sind hier wieder zwei Fälle möglich: es bestimmt sich entweder nach dem gegebenen Begriffe, oder nicht nach ihm. Das letztere läßt wieder zwei Fälle zu; entweder es bestimmt sich nach gar keinem Begriffe, oder nach einem anderen. Nach gar keinem, ist unmöglich: denn Freiheit, Selbstbestimmung und Wollen sind ja nur der Uebergang von Idealität in Realität. Nach einem anderen also, da müßten wir dem Ich, das in unserer Ansicht bloß die Darstellung eines bestimmten Begriffs ist, das Vermögen zuschreiben, schlechthin sich einen Begriff zu machen, sich etwas auszudenken. Ob es ein solches Ich geben möge, geht uns Nichts an, das hier deducirte ist es nicht, und von diesem reden wir nur. Also es könnte sich noch bestimmen nach diesem Begriffe, aber nicht zufolge des Soll, dieses Soll wäre nicht als **Motiv** des Wollens im Bewußtsein, es wäre nicht an den Willen angeknüpft als Grund. Das Ich müßte darum ein anderes Motiv haben, warum es den Begriff wollte. Diese könnte sein entweder das Wohlgefallen an dem Inhalte des Begriffs; (dieser Fall ist mit Fleiß hier gesetzt:) dann wäre das Ich nicht rein und lauter Werkzeug des Begriffs: also dies ist nicht möglich; oder, bloß um seine Freiheit, von der es einen Begriff hat, darzustellen. Dies ist im Ganzen allerdings möglich; denn hier ist Uebergang vom reinen Begriffe zur Realisation, obgleich sich nicht begreifen läßt, wie die formelle Realisation der Freiheit Motiv werden könne. Dies aber geschenkt, so wäre sodann der Begriff nicht Grund, sondern das Ich und die absolute Freiheit desselben wären Grund. Hier will das Ich nothgedrungen, und weil kein anderer Begriff da ist, das aufgegebene; aber es hätte eben so wohl jedes anderen entgegengesetzten Begriffes Grund werden können. Der Begriff ist vollzogen materialiter, sein Inhalt ist dargestellt, aber er ist nicht durch sich Grund, um seiner Form willen. Die Formel ist nicht gelöst. Dies ist darum die Spitze der Analyse, dies ist, falls dieses Bewußtsein das sittliche ist, das absolute Wesen desselben.

Satz: jedes Wollen muß ein Motiv haben. Beweis. Das Wollen ist ein Uebergang von Idealität zu Realität,

und zwar des Ich: das Ich muß darum ein Bild von sich haben, das durch den Uebergang realisirt werden soll. Anders ausgedrückt: die Idealität, die das Ich selbst zum Objekte hat, eine Bestimmung desselben ist, demnach sein Merkmal wird, muß übergehen in Realität bei jedem Wollen.

Dieser Satz reinigt und läutert gar sehr die auch nirgends recht ins Reine gebrachte Willenslehre. Der Inhalt des Begriffs ist nicht Motiv; denn er ist fremd dem Ich, und redet nicht von ihm; wohl aber ist Motiv das Soll; denn dies redet vom Ich. Nun wird der Satz so ausgedrückt: das Soll muß Motiv des Willens sein; ausserdem ist der Begriff als Grund nicht eingetreten in's Bewußtsein: das Soll, welches der Begriff ohne alles Zuthun des Willens oder der Freiheit schlechthin bei sich führt, dessen Anschauung das Ich schlechthin ist.

Die Analyse ist geschlossen: wir sind bei demjenigen Uebergange angekommen, wo der Begriff im Bewußtsein unmittelbar übertritt in das Gebiet der Objektivität.

Folgerungen und Zusätze.

Das Ich soll; sein Wesen ist dieses Sollen, und durchaus nichts mehr: etwas Anderes als dieses, dieses Leben des Begriffs ist dasselbe nicht. Es ist darum erschöpfend bestimmt durch den Begriff, durch den es auch erschaffen ist. Der Begriff ist also Urheber und Schöpfer des Ich in seiner ganzen Bedeutung. Durch die Freiheit des Ich soll ferner werden eine Welt: Objekte der objektiven Anschauung. Nur das Ich ist Weltprincip, und es giebt nach dieser Ansicht keine andere Welt, als die das Ich erschafft. (Schimmer von Ansichten aus anderem Zusammenhange gehen uns hier Nichts an: aber dies können wir von dem höheren Standpunkte unserer Wissenschaft aus uns versprechen, daß sie Recht hat). Das Ich aber soll erschaffen (kann vielleicht auch nur erschaffen) nach dem Begriffe. Im Begriffe ist darum der ganze Weltinhalt gesetzt, und vorgeschrieben. — Das Ich ist frei in Beziehung auf Wollen, und darum Wirken und Principsein. Durch dieses ist darum eine Welt nicht nothwendig gesetzt. Aber laut des Begriffs soll das Ich wollen und wirken, und dies giebt eine Welt. Die Welt ist darum

auch ihrem formalen Sein nach lediglich durch den Begriff gesetzt, und soll sein, wie sie zufolge des ersten durch ihn allein bestimmt ist, die Welt, die wahre Welt wenigstens, von welcher wir hier allein reden, (die Scheinwelt geht uns nichts an,) ist durch das Medium des Ich hindurch, Effekt und Absatz des Begriffs in objektiver Erscheinung. Sie selbst ist ganz und gar dasjenige, was der Begriff ist in rein bildlicher Form, in der Form der objektiven Anschauung. Beide, an sich schlechthin Eins, sind nur verschieden durch diese Form: und das Ich ist der synthetische Vereinigungspunkt der beiden Formen.

Ehe wir die Ansicht, die dies über die Welt überhaupt und über Sittlichkeit insbesondere ergiebt, in ihrer Vollendung aufstellen, wollen wir vorher noch einen Irrthum, dessen wir schon gedacht haben, bestimmt absondern.

Freiheit ist eigentlich der absolute Uebergangspunkt aus der rein bildlichen Form in die objektive Form innerhalb des Bewußtseins. Die objektive Form ist absolut, denn sie ist in ihrer Sphäre Bild des Absoluten: ihr eigener Anfang und Princip. Doch soll sie dem Inhalte nach nicht sein ihr eigenes Princip, sondern Principiat der reinen Form. Dieser Widerspruch wird im Bewußtsein vermittelt durch die Freiheit. Als Grund nun der freien Selbstbestimmung und dadurch der Welt nimmt der vorausgesetzte Begriff an die Form des Soll, oder die eines Gesetzes an die Freiheit. Aber nur in dieser synthetischen Beziehung nimmt er diese Form an. Also nicht er, der Begriff, in seiner Reinheit, ist dadurch beschrieben, sondern nur sein Verhältniß zu einem anderen ausser ihm ist beschrieben: das Soll und die Gesetzlichkeit giebt nicht an Ihn, sondern es giebt nur an sein Verhältniß.

Es ist sonach zwar ein äusserliches, untrügliches Kriterium, um diesen Begriff, falls man etwa sonst ihn nicht kennte, von andern Begriffen, falls es deren geben sollte, zu unterscheiden, daß man sagt: er kündigt sich an als Etwas, das sein soll: die Welt soll so sein, als ein Postulat eines Wollens und einer Weltordnung: — denn es ist also: welchem Begriffe dieser Charakter mangelt, der ist sicher nicht der, von dem wir reden.

Aber dieses Soll ist nur ein zufälliges, aus der Bestimmung durch den Zusammenhang hervorgehendes äusseres Merkmal, keineswegs das innere Wesen selbst; es ist eben nur Kriterium und Bild. Wer darum den sittlichen Begriff nur als ein Sittengesetz, einen kategorischen Imperativ, ein Postulat zu beschreiben weiß, der kennt ihn nur im Bilde und Stellvertreter, und seine ganze, auf diesen Begriff aufgebaute Sittenlehre ist nicht sie selbst, sondern ein, im Leben vielleicht durchaus brauchbares Bild derselben, welches aber keineswegs die wissenschaftliche Forderung erfüllt. Man muß wissen, daß der Begriff schlechthin durch sich bestimmt ist (durch sich, in der reinen und abgeschlossenen S.-L.; durch das innere Wesen Gottes, in der Gottes- oder Wissenschaftslehre).

Man muß dieses Soll in dem Princip der Sittlichkeit ableiten, sagte ich im Eingange, wie jetzt geschehen ist, wo es denn in der Ableitung seine wahre Bedeutung wohl bekommen wird: keineswegs aber es schlechthin voraussetzen.

(Daß ich mit der getadelten unwissenschaftlichen, wiewohl praktisch unfehlbaren, und in dem jämmerlichen Zeitalter, wo sie zuerst ausgesprochen wurde, ehrenwerthen Ansicht die Kantische meine, ist wohl klar. Was hat denn nun die Ansicht der W.-L. voraus? Wodurch habe ich das geleistet, vor ihren Augen, wodurch ich sie so kritisiren kann? Durch die bloße Analyse des Satzes: der Begriff ist Grund. War denn dieser Satz Kanten verborgen geblieben? Im Gegentheil, die deutliche Erkenntniß und klare Auseinandersetzung desselben ist der Hauptgrund, warum die Kantische Sittenlehre so viel leistet, und für die Verbesserung des Geschlechts unendlich viel geleistet hat. Aber wie versteht er denselben? Der Begriff ist Grund innerhalb eines Ich: das ist die stillschweigende Voraussetzung; das Bewußtsein hat er schon, als das Bekannte. Darum beruht seine Ansicht auf der bloßen Fakticität. Wir aber verfahren nicht so, sondern lassen Ich und Bewußtsein erst entstehen aus dem angegebenen Princip. Daher kommt uns das ganz andere Resultat. Die Wichtigkeit davon werden wir bei der Lehre selbst noch mehr einsehen.

Ansicht der Welt und der Sittlichkeit aus diesem Standpunkte.

1) Das Einzige, was schlechthin ist, ist der Begriff, ein rein geistiges Sein.

Die Meisten können zu einem Begriffe solches Seins sich gar nicht erheben. Ihnen ist der Begriff bloß der Ausdruck eines objektiven Wissens, Abbild und Nachbild des Dinges. Hier kommt es nun offenbar auf das Organ eines Jeden an. Es giebt ein zweifaches geistiges Organ, das reine Denken und das objektive. Wer nun das erste nicht hat, mit dem läßt sich Nichts machen; wer es hat, der weiß es eben dadurch; und nur durch ein solches unmittelbares Wissen kann man es auch erkennen. Die Philosophie selbst wieder ist nur das Bild eines solchen Wissens.

Durch Gegensatz kann man dies rein geistige Sein allenfalls so bestimmen, daß es eben kein objektives sei, nicht sei in jener Duplicität, sondern eben Rein- und Einheit. Eben jene Duplicität, daß ein Sein sei einem Wissen zufolge, und umgekehrt ein Wissen zufolge eines Seins, ist der Charakter aller objektiven Denkprodukte: dieser wird hier ganz geläugnet: das Aufgestellte ist ein Wissen, das den Charakter seiner Realität schlechthin in sich selbst trägt, in sich wahr, klar, gewiß und real ist. Also ein durchaus Immaterielles; reine Geistigkeit und überhaupt Geisterwelt an sich und durch sich. Idee, oder bloßes Gesicht, das ist das reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken sich erschließt, und von welchem wir auch hier allein reden, indem gerade in ihrer absoluten Klarheit die Sittlichkeit besteht.

Dies nun, was von Andern auch wohl sinnbildlich gesagt wird, ist unser ganzer buchstäblicher Ernst, und durchaus so zu verstehen, wie die Worte lauten. Jene, wo es etwa noch am besten genommen wird, stellen dasselbe höchstens in einer Wechselbeziehung mit der Materialität, stellen ein Zweifaches hin, Geist und Welt; und lassen Eins durch das Andere bestimmt werden. Wir dagegen stellen es als das einzige, wahrhafte, schlechthin an

und durch sich seiende hin. Von Geisterwelt reden allerdings viele, wenn aber diese Worte im Ernst genommen werden sollen, und von einer nur geistigen Welt gesprochen wird, dann beben sie zurück.

Eine objektive Welt und Natur giebt es für uns ganz und durchaus nicht, und sie wird rein abgeläugnet. Bei ihnen dagegen ist gerade diese das absolut Wahre. So hat Schelling mich bedauert; ich habe keine Natur. Ich gebe ihm sein Bedauern zurück, es ihm als ein Unglück zurechnend, daß er Natur hat, ein blindes Ungefähr. Eins von beiden muß man fahren lassen, Geist oder Natur; beide sind durchaus nicht zu vereinigen. Ihre vorgebliche Vereinigung ist theils Heuchelei und Lüge, theils durch das innere Gefühl aufgedrungene Inconsequenz.

Also das Sein, das wirklich wahre und reale, ist geistig; und es giebt kein anderes Sein. (So wird es betrachtet in der S.-L., die, falls sie allein da wäre, gegeben würde durch jenes höhere Organ des reinen Denkens, und mit ihm sich entwickelte. So wie das Gefühl die fühlbare Welt setzt, nicht aber das Lichtreich und dieses allein für das Auge da ist; so setzt die sinnliche Ansicht nicht das Geisterreich, sondern nur das geistige Auge. Daß nun diesem Organe, wenn es betrachtend in sich selbst einkehrt, die neue Einsicht aufgeht, daß es selbst nur Bild sei eines höheren, unmittelbar schlechthin unerforschlichen und unbegreiflichen Seins, gehört nicht hierher, und wir müssen davon uns rein behalten, falls wir die Ansicht aus dem Standpunkte einer S.-L. nehmen).

2) Dieses geistige Sein ist nicht todt, wie sich von selbst versteht, indem es ja ausserdem gar nicht wäre. Todt wird es dadurch, daß wir es hinbilden, hinsehen, und dieses unser Leben im Hinsehen vergessen. Es ist, was es unter Anderm auch in diesem unsern Hinsehen desselben zeigen mag, lebendig. Es ist ein durch jenes, von uns als Begriff, in der Form des Begriffes, abgesetztes Wesen durchdrungenes Leben: jenes Begriffs und Wesens Lebendigkeit, worin denn liegt Zweierlei:

a) Dieser Begriff ist ein kräftiges, sich entwickelndes Leben;

er kann sich darstellen in einem Produkte, das sein Gepräge an sich trägt.

b) Er hat einen lebendigen Reflex seiner selbst, und ist sich seiner bewußt als dieser Begriff, als Leben und Kraft, als absetzend, falls er absetzt, dies und das, und darum dieser Produkte selbst. Er ist sich bewußt Seiner, als eines Lebens, sagte ich; dieser Umstand ist besonders herauszuheben, als absetzend durch und von sich, falls er absetzt, also als eines freien Lebens, und mit diesem Bewußtsein seiner Freiheit ist alles Bewußtsein seiner Wirksamkeit nothwendig verknüpft. Er ist darum im Bewußtsein, frei zu wirken und sich zu äussern, oder auch nicht. Das Bewußtsein seiner Freiheit ist die Bedingung des Bewußtseins seiner Causalität, so wie eines Produktes derselben. Die Freiheit aber ist ein absolutes, das da sein kann oder auch nicht.

Diese möglichen Aeusserungen, als an das unmittelbare Bewußtsein des Lebens des Begriffes, oder das Ich sich anknüpfend, und dasselbe aus seiner bloßen Möglichkeit heraus weiter bestimmend, sind nun Gegenstände eines objektiven Bewußtseins: sie werden gebildet als ein Sein, welches ist, weil es gesehen wird, da es nur ist, weil die absolut sichtbare und in allen ihren Aeusserungen durch Sehen begleitete Freiheit sich dazu bestimmte, und nur darum, weil diese sich dazu bestimmt.

Eine wahre objektive Welt ist bloß durch das Leben des Begriffs, und ausserdem gar nicht. Es giebt keine andere Welt, als die der Freiheitsprodukte. Wir erhalten also zwei Welten, die des Seins, die ideale, und die des Bildes dieses Seins, die objektive Welt. So steht das Verhältniß beider Welten zu einander. Also, was der gewöhnlichen Ansicht Bild ist, d. i. wo für die gewöhnliche Ansicht das Bild liegt, da liegt für uns das Sein: was ihnen dagegen Sein ist, das ist uns bloßes Bild.

3) So ist es, und damit ist diese Ansicht geschlossen. Für eine objektive Welt, die nicht Produkt der Freiheit sei, bleibt kein Raum übrig; und wenn jene Ansicht wahr ist und erschöpfend, so folgt unmittelbar, daß, falls eine solche objektive Welt sich vorspiegelt, sie gar nicht sei in der Wahrheit, sondern nur in der Erscheinung: daß sie eben sei die Erscheinung jener wahren,

aus jenen aufgestellten zwei Grundbestandtheilen bestehenden Welt. Ihre bloße Sichtbarkeit muß eine solche objektive Welt nach dem Gefundenen hinzufügen. Wie es damit sich verhalte, bleibt einer andern Untersuchung überlassen, (welche eben in dem Kollegio über die Logik vorgenommen wird). Die aufgestellte Ansicht muß entscheiden, ob es eine solche objektive und für sich bestehende Welt noch geben könne, ob sie nun die Richtigkeit dieser andern Welt noch besonders zu erweisen vermöge, oder nicht; sie darf auf ihrer Einsicht bestehen, daß sie eben nicht sei. Die äussere Welt verschwindet, und vergeht in Nichts. Ich werde in einer Anmerkung eine faktisch vorhandene Ansicht nachweisen, welche ganz dieselbe ist.

Schluß. Durch diese Ansicht verwandelt sich nun dasjenige, was man bisher Sittenlehre genannt hat, in eine Seinslehre: (in Lehre von dem wahren Sein, der eigentlichen Realität). Der Unterschied ist der: Eine S.=L. setzt die Freiheit als Möglichkeit des Seins oder auch Nichtseins, und darum als ein beides vereinigendes Glied, als eine unmittelbar erkannte und wahre Realität voraus, und bringt dieselbe unter Gesetze, ihr ist eben diese Freiheit das wahre, erste und ursprüngliche Sein (daß eine solche Lehre sich unmöglich behaupten könne, ist klar: denn woher soll denn das von der Freiheit ganz verschiedene und ihr durchaus entgegengesetzte Element der Gesetzmäßigkeit, das Soll, kommen?) Dagegen setzt unsere hier aufgestellte Lehre die Freiheit nicht voraus, sondern leitet sie ab, als eine bloße Form der Erscheinung, nicht als ein im Sein unmittelbar liegendes, sondern in der Sichtbarkeit des Seins begründetes, als synthetisches Glied eines Verhältnisses, des Verhältnisses dessen, was in der That nicht ist, der Aeusserung des Lebens in einem Bilde, zu dem, was allein ist schlechthin, zum Leben des Begriffs selbst, des Ich, zum absoluten Begriff, wie wir denn dieses gethan haben; und so haben wir denn so eben das aus der Voraussetzung folgende durchaus als Seinslehre hingestellt.

Wenn man die Aufstellung jenes bloßen und reinen Scheinlebens der Natur Physik nennt, so kann man diese Lehre von dem wahren Leben Metaphysik nennen. Was d. Erste wäre.

Will man nun doch, um für's Erste die Rede an die gewöhnliche Ansicht anzuknüpfen und um pragmatischer Zwecke der Menschenbildung willen, das Wort: Sittlich, Sittenlehre, u. dgl. beibehalten, so frägt sich: wie würden diese Ausdrücke dadurch ihre Bedeutung verändern?

Zuvörderst versteht sich, daß man sich sodann in den Standpunkt des Zusammenhanges und Verhältnisses des wahren Seins mit dem bildlichen setzen muß; denn der Begriff Sittlichkeit setzt Freiheit in dem angegebenen Sinne, Indifferenz, in Beziehung auf das Wollen, und so erst ein Wollen überhaupt. Man muß darum ein Ich annehmen, vor seiner Bestimmung durch den Begriff, als selbstständig und indifferent gegen diese Bestimmung. Dieses ist die absolute Voraussetzung einer S.-L. im eigentlichen Sinne. Die S.-L. steht also nicht in dem Standpunkte der Wahrheit, sondern in dem der Erscheinung, wenn sie wirklich wissenschaftlich sein soll, in der Absicht, um die Erscheinung aufzulösen in Wahrheit, und sie in derselben zu vernichten.

Ueber ein solches Ich können nun zwei Fragen erhoben werden in Beziehung auf Sittlichkeit, die eine im Sinne des Seins, die andere im Sinne des Werdens.

1) Unter welcher Bedingung ist das Ich wirklich und wahrhaftig, und, da das Ich sich nothwendig erscheint, und durch die Form Ich gar nichts Anderes ausgesprochen wird, als die Sicherscheinung: wie muß das Ich sich erscheinen, wenn es wahrhaftig und realiter da ist? Ihre Beantwortung gäbe eine Erscheinungslehre des Ich. Eine Erscheinungslehre sage ich; nicht mehr: keineswegs etwa eine wahrhaft praktische Lehre von einem Sichmachen, dergleichen ja eine wahrhafte Freiheit voraussetzen würde, welche es nicht giebt. Ist das Ich wahrhaft, so wird es sich im Bewußtsein nothwendig so und so erscheinen: denn das Bewußtsein ist der Reflex des wirklichen Seins. Siehe darum, der du diese Frage erhebst, in dich hinein. Erscheinst du dir so und so, so bist du; erscheinst du dir nicht so, so bist du in der That nicht da. Nicht das Ich, das erscheinende, macht das Sein, sondern das Sein macht die

Erscheinung, das Ich. Das Wirkliche ist für sich selbst nur in seiner Erscheinung, nicht unmittelbar in seinem Sein: nur aus der ersteren kann es schließen auf das letztere. Fragst du darum: wie bin ich? so muß man dir antworten: Wie du dir erscheinst. Bin ich wirklich? Wenn du dir so und so erscheinst. Das System dieser Erscheinung stellt die S.-L. auf.

Wir sagen, das wahre Ich müsse sich so und so erscheinen. Es wird darum allerdings als Anknüpfungspunkt des Gegensatzes vorausgesetzt, daß das Ich sich auch nicht so erscheinen könne, und doch sich erscheine; doch wird zugleich gesetzt, daß dieses letztere kein wahres Ich, sondern nur ein leeres und nichtiges Bild desselben sei. Unsittlichkeit ist darum in einer solchen Lehre das wahre und lautre Nichts.

Diese Erscheinungslehre soll nun das von uns aufgestellte System sein, und ist es. Die aufgegebene Frage darum, wie das Ich sich erscheinen müsse, wenn es wahrhaft da sei, ist durch das Gesagte schon vollständig beantwortet. Das Ich ist Leben des absoluten Begriffs, das wahrhafte Ich muß sich darum durchaus nur als solches erscheinen, und als nichts Anderes: als der objektivirte, in einem Dasein dargestellte Begriff, wie es die Bibel ausdrückt: das Wort wird Fleisch.

Historische Anmerkung. Bloß praktisch und zur Bildung des Gemüths ist die Regel zu empfehlen, die Sinnenwelt, wenn man sie nicht versteht, eben geradezu abzuläugnen, und sich nur an die höhere zu halten; indem wir gezeigt haben, daß in dem Principe der Sittlichkeit allerdings die Verläugnung der Sinnenwelt, als einer realen liegt, und daß sie als die einzig wahre die geistige hinstellt. Uebrigens spricht das Christenthum alle die hier aufgestellten Sätze ebenfalls aus: den reinen Begriff stellt es dar als das Bild Gottes, als religiöse Sittlichkeit befiehlt es nur dessen Werkzeug zu sein; wie bei Johannes, die ganze Theorie vom Sein Jesus in Gott, und dem Sein der Anhänger Jesus in Jesu, der Verläugnung der Welt, dem Absterben der Welt, dem Tode, der Wiedergeburt u. s. w. ist weiter Nichts als die religiöse Darstellung der aufgestellten Sätze. Das ganze Christenthum hat gar keinen Sinn ohne diese Erkennt-

niß. Uebrigens ist dies praktisch durchaus unschädlich, denn im Willen Gottes bekommt man immer denjenigen Theil der Sinnenwelt wieder, den man haben soll.

Also das wahrhafte Ich muß sich erscheinen als nur Leben des Begriffs. Ein Ich, in dessen Selbstbewußtsein irgend ein anderes Princip vorkäme, als jener absolute Begriff; wäre in sofern nicht das wahre, sondern das bloße Schein-Ich. Daß aber ein solches anderes Princip im Bewußtsein vorkommen könne, ist durch die Sichtbarkeit des reinen Lebens vermittelst eines Gegensatzes allerdings gesetzt. Die durchgreifende und absolut erschöpfende Formel für die gesammte Sittenlehre ist also die: Das Ich muß sich erscheinen als durchaus und schlechthin nichts Anderes, als Leben des absoluten Begriffs, wodurch unsere Wissenschaft die höchste Einfachheit gewinnt.

Man nennt den absoluten, schlechthin durch sich bestimmten Begriff: Vernunft. Es ist ein bekannter Satz: die Vernunft ist praktisch; und ich versprach oben, das Verhältniß dieser Kantischen Behauptung zu der unsrigen zu zeigen. Sie heißt zunächst: die Vernunft ist unter Andern praktisch, bisweilen und in gewissen Verhältnissen aber auch nicht. Wir dagegen behaupten, die Vernunft ist nur praktisch, und nur das, was schlechthin praktisch ist, ist Vernunft. Denn die Vernunft ist das absolute Bild; alle anderen Bilder dagegen, die nicht praktisch erscheinen, sind nur Bilder von den Formen des absoluten Bildes; also eben bei sich führend einen besondern Charakter, indem sie ausdrücken Verhältnisse und Beziehungen dieses absoluten Bildes auf sich selbst, wie wir dies an dem Freiheitsbegriffe deutlich gesehen haben. Sie sind darum Begriffe vom Begriffe, Constructionsbilder, Sehen durch einen Charakter, darum Verstehen, Verstand. Da also die Verstandesbilder nur Reflexionsbilder sind, so leuchtet ein, daß der Verstand niemals unmittelbar praktisch ist.

Die aufgestellte Formel ist klar. Es konnte nun noch begehrt werden ein äusseres Kriterium des absoluten Begriffs. Ich sage ein äusseres. Die Voraussetzung ist darum, daß es noch andere Begriffe gebe, ausser dem absoluten, in Beziehung auf

welche, und im Gegensatze mit welchen er seine Absolutheit äussern werde.

Da ergiebt sich nun das allererste und ursprüngliche Kriterium also: der nächste Begriff ist der einer objektiven Welt, einer Aeusserung der Freiheit. In Beziehung auf diese müßte sich nun der Begriff als absolut äussern, darum als schlechthin schöpferisch für die Objektivität, als Neues, nie da Gewesenes begründend. Der Gegensatz wäre, wenn der Begriff erschiene als Postulat solcher Objekte, die um eines anderen willen sein sollen, als Mittel zu einem Zwecke. So verhält es sich durchaus nicht mit denen vom absoluten Begriff geforderten. Daher ergeben sich die Formeln: Der absolute Begriff erscheint als absolut schöpferisch, als um sein selbst willen sein sollend, als selbst Zweck, nicht Mittel für einen andern Zweck, die aus dem dargelegten Standpunkte ganz richtig sind. Das Ich muß erscheinen als schlechthin erschaffend das, was Zweck an sich ist, was schlechthin sein soll, was ausser sich gar keinen Zweck hat; denn nur so ist es Leben des absoluten Begriffs.

Von einem zweiten äusseren Kriterium des absoluten Begriffs ist schon oben ausführlich gesprochen worden. Weil das Leben des Begriffs erscheint als formales Leben durch sich, als Vermögen, und so als frei, zu wollen oder nicht, so erscheint der Begriff als ein Postulat eines Wollens, als ein formales Gesetz, oder als Soll. Es leuchtet ein, daß dies die eigenste Ansicht der S.-L. vom Begriffe sein muß, indem diese eben Freiheit voraussetzt, und diese unter ein Gesetz bringt. Es ist gezeigt, daß diese Ansicht nicht die der Wahrheit, sondern bloß der Erscheinung ist, indem der Begriff, wenn er in der That erscheint, nicht leben und wirken kann, oder auch nicht; sondern eben wirkt, und nur im Bilde seines Wirkens sich hinstellt, als ob er dies auch nicht hätte können, um sein absolutes Leben zu bilden. Es ist aber zugleich gezeigt, und ist durch das eben Gesagte wieder klar, daß diese Erscheinung des Soll von dem erscheinenden Begriffe in dem Zusammenhange der Erscheinung durchaus unabtrennlich ist, und daß das Soll nothwendig erscheinen muß als Motiv des Wollens, d. i. als das Ideale des Ich, das unmittelbar übergeht

in objektive Realität. Jenes Kriterium ist darum unfehlbar. Jener Begriff tritt in das Bewußtsein nothwendig ein mit dem Charakter des Soll, und kein anderer kann mit diesem Charakter eintreten.

Was sich dem Ich offenbart als das, was es schlechthin soll, heißt seine Pflicht. Sittenlehre enthält also unter sich eine Pflichtenlehre. Unter sich, sage ich: denn dieser Begriff drückt nur das Was, die Qualität aus. Ein Wille, der dieses Quale eben wollte, wäre pflichtmäßig. Sittlich wäre er dadurch allein noch nicht; denn dazu gehört, daß er es um der Pflicht und des Soll willen thue, dieses allein, wie gezeigt wurde, Motiv wäre seines Willens.

Es ergiebt sich uns also eine neue Formel für die Sicherscheinung des sittlichen Ich. Es muß sich erscheinen als seine Pflicht wollend schlechthin um der Pflicht willen, denn diese, mit dem Merkmale, daß das Ich schlechthin sie wollen solle, ist der absolute Begriff; und nur, wenn das Ich die Pflicht aus diesem Grunde will, weil sie eben Pflicht ist, ist es das Leben des absoluten Begriffs.

Ich habe hinzugesetzt: das schlechthin als Pflicht sich offenbarende; denn diese Pflicht ist ja der Begriff selbst, der absolut ist, nur inwiefern er aus nichts Andherm folgt, und im Bewußtsein sich darstellt als aus nichts Anderm folgend, wie auch schon im ersten Kriterium sich ergeben hat. Es versteht sich darum, und wird bloß erinnert, weil auch hierüber Irrthümer obwalten, daß Keiner seine Pflicht sich erdenken, oder sie erschließen kann, daß es darum keine Pflichtenlehre a priori giebt, und unsere S.-L. nicht etwa gesonnen sein kann, eine solche aufzustellen. (Leider sieht es in manchen Sittenlehren völlig so aus, als wollten sie dies). Was jedesmal eines Jeden Pflicht sei, darüber ist ein Jeder an sein eigenes Bewußtsein gewiesen.

Was gedenkt denn darin unsere S.-L., die doch ohne Zweifel eine Wissenschaft a priori sein will, nachdem sie die Analyse des aufgestellten Satzes geendet hat, noch weiter aufzustellen?

Die Beantwortung dieser Frage habe ich durch das Vorausgeschickte einleiten wollen.

Antwort. Jene Kriterien der Absolutheit des Begriffs sind zugleich Kriterien der geforderten Erscheinung des Ich, und wir haben sie als solche genommen. Wir suchen nun Kriterien, die höher hinauf liegen, und faktisch kenntlicher sind. So Jemand den absoluten Begriff nicht unterscheiden, und darum die Erscheinung seiner selbst an dem Satze: ob sie sei das Leben des absoluten Begriffes, nicht prüfen könnte, so würde ihm die andere Formel: ob er seine Pflicht schlechthin um der Pflicht willen wolle, verständlicher und sicherer sein. So hat das Phänomen noch andere Kriterien, und die Absicht der folgenden Untersuchung ist, diese Kriterien vollständig aufzustellen. Also unsere Aufgabe ist: ein vollständiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzustellen: eben eine vollständige Erscheinungslehre des wahren Ich zu geben.

Eine solche läßt sich nun allerdings a priori aufstellen, weil sie die bloße Form der Erscheinung aufstellt, und vom Inhalte gänzlich abstrahirt.

Es möchte wohl dazu gehören, daß wir die Phänomenologie eines Ich überhaupt vollständig kennten; um zu unterscheiden, was, wenn man dieselbe durch ihre Formen hindurch verfolgt, auf das wahre, was dagegen auf das scheinbare Ich schließen lasse. Nun ist es wohl klar, daß, wenn wir eine solche Phänomenologie des Ich mit aller Gründlichkeit aufstellen wollten, wir die gesammte Philosophie, wenigstens vom Standpunkte eines absoluten Begriffs aus vortragen müßten. Das kann nun hier unsere Absicht nicht sein, indem wir die S.-L. als eine besondere Wissenschaft behandeln wollen. Wir werden darum freilich Sätze aus anderen Untersuchungen als Lehrsätze anwenden müssen. Ein festes Princip einer solchen Behandlung wird sich demnächst ergeben.

Dies also halten Sie fest: Erscheinungslehre des wahrhaftigen und realen Ich ist unsere Aufgabe. Ichlehre, und so Phänomenologie, da es vorher Seinslehre war; jedoch

absolute Phänomenologie, nicht aber wieder des Phänomens von dem Phänomen, wie es etwa die Physik und Naturlehre sein mag.

So viel über die mögliche Frage der S.-L. über das Ich im Sinne des Seins.

2) Kann die S.-L. über das Ich eine Ansicht aufstellen im Sinne des Werdens. Wie wird das bloß scheinbare Ich zum wahrhaftigen, und, wenn die Untersuchung von Nutzen sein soll, wie läßt es sich dazu machen? Dieses gäbe eine eigentlich praktische und pragmatische Kunstlehre der Sittlichkeit.

a) Die Voraussetzung für diese Frage könnte sein entweder, daß irgend ein gegebenes unsittliches Ich sich selbst in ein sittliches verwandeln sollte, und daß dieses einer solchen Kunst begehrte. — Hierbei ist Folgendes zu denken: das Begehren, oder die Anwendung dieser Kunst setzt schon den Willen, sittlich zu werden, voraus. Dieser aber ist selbst schon Sittlichkeit; es ist schon der gute und rechte Wille. Es zeigte sich darum hier, was ohne dies sich versteht und bekannt ist, daß Keiner sich selbst sittlich machen könne, sondern daß er es eben werden muß, schlechtweg: daß diese Wiedergeburt eben so wenig ein Werk der Freiheit ist, als es die erste fleischliche ist. Jene Lehre könnte darum nur die Kunst lehren wollen, den schon vorhandenen guten Willen zu kräftigen, und zu befestigen gegen Wanken und Wandel. Sie könnte also füglich genannt werden Ascetik. Es ist nicht unsere Absicht, hier eine solche vorzutragen, indem wir es hier mit etwas Höherem zu thun haben; aber das ist klar, daß die Grundsätze einer solchen Ascetik sich aus unserer Lehre ergeben müssen.

b) Oder die Voraussetzung könnte diese sein, daß das große allgemeine Ich, das gesammte Menschengeschlecht, sich zur Sittlichkeit eben seiner, des Ganzen, durch besonnene Kunst erheben sollte, daß darum gefordert würde eine solche Kunst, die da zu nennen sein möchte eine Erziehungslehre des Menschengeschlechts, Pädagogik im höchsten und allgemeinsten Sinne, welche wieder die Pädagodik im engern Sinne, Erziehungslehre der Kinder, die Lehre von der Gesetzgebung und von der sittlichen

Bildung durch die Kirche u. dgl. unter sich fassen würde. Auch diese so ausgedehnte und mannigfaltiger Principien bedürfende Lehre wollen wir hier nicht vortragen: doch werden wir die Principien derselben durch die bloße Ausführung unsers Planes ohne unser bedachtes Wollen berühren.

Es ist, um bei diesem Gegenstande einen Augenblick zu verweilen, klar, daß diese besonnene und kunstmäßige Erziehung des Geschlechtes ausgehen müßte von einzelnen Individuen. Von einer solchen Kunst kann eigentlich die Rede erst jetzt entstehen. Bis jetzt ist das Menschengeschlecht durch Gott erzogen worden und wird noch länger fort auf diese Weise erzogen werden, bis es in sich selbst erwacht, und selbst mit Freiheit und untrüglicher Kunst seine Erziehung übernimmt. Man glaube nicht, daß dies Vermessenheit sei, oder daß die Menschheit sich sodann schlechter befinden werde; denn Gott erzieht die Menschheit nur bis zu der Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, und daß sie zu dieser gelange, das ist seine eigentliche Absicht. Auch wird Gott, wenn die Menschheit selbstständig ist, sie nicht minder erziehen, nur nicht mehr unmittelbar, und in der Form bewußtloser Naturentwickelung, sondern in der Form des klaren, besonnenen Begriffs, durch Menschen, die ja nie etwas Anderes sind, denn sein Werkzeug: nur mit dem Unterschiede, ob sie es als sittliche sind, mit eignem klaren Bewußtsein, oder ob sie es ohne dies sind, wo darum nicht eigentlich sie selbst es sind. Nun ist ferner klar, daß eine solche besonnene Erziehung nicht eher Statt findet, bis wenigstens das Ziel, die Sittlichkeit, deutlich und klar also anerkannt ist, daß es werden könne eine Kraft in der Welt. Bei dem, was bisher mit den Menschen durch ihre Erzieher und Leiter vorgenommen worden ist, kann man, ohne lieblos zu sein, wohl urtheilen, daß eine klare Erkenntniß jenes Ziels, und ein kräftiges Wollen desselben, nicht die erste Triebfeder gewesen sei.

Historische Anmerkung. Wir haben gesagt, der absolute Begriff sei das reale und wahrhaftige Sein, darum sei die S.-L. Seinslehre, als reine Theorie. So auch schon Plato, indem er sagt: die Dinge seien Abspielungen der Ideen, der Gesichte; die Ideen seien die Vorbilder der wirklichen Welt. In

diesem Gegensatze ist es nun ganz klar, daß er das objektive und das reine Wissen unterschieden hat, und er beschämt darin gar sehr die Naturphilosophen. Nicht klar aber ist, ob ihm die Unterscheidung der beiden objektiven Weltformen, der Welt als Freiheitsprodukt, der praktisch zu erschaffenden, und der schlechthin ohne alle Beziehung auf Freiheit gegebenen empirischen, recht klar geworden ist. In der ersten Rücksicht ist es ganz und gar wahr, und wenn man diese Rücksicht durchsetzen will, so ist es allein wahr. In der letzten Beziehung aber läßt es sich nur in einem sehr untergeordneten Sinne sagen, und sehr vermittelt. Höchstens kann man sagen, daß das Ganze zufolge eines Gesichts sei, nicht aber das Besondere: jedoch dies gehört nicht hierher. — Bin ich darum Platoniker? Ich glaube wohl mehr zu sein.

Lassen Sie uns jetzt noch näher die Verschiedenheit des Standpunktes der Wahrheit und der Erscheinung betrachten. Es ist dies unendlich wichtig, indem dadurch den verwirrenden Untersuchungen und Fragen über Freiheit ein Ende gemacht wird (bei denen es auch oft die Liebe und Neigung ist, die da verwirrt. Aber das ist keine gute Liebe, man irre sich nicht, wie herrlich sie sich auch verkleidet. Umwege zu nehmen mit Ihnen, ist durchaus weder an sich meine Sache, noch glaube ich es nöthig zu haben, da ich zu Ihnen insgesammt das beste Vertrauen habe).

1) Standpunkt der Wahrheit.

Der absolute Begriff hat Leben, Kraft, Causalität, und ist durch sich der Schöpfer der Erscheinung: zuvörderst des Ich, sodann der Erscheinung des Wollens, Thuns und Anschauens dieses Ich. Alle Erscheinungskraft dieses Begriffs muß nun wirklich und in der That erscheinen: die wirkliche Erscheinung muß der aus dem Begriffe möglichen gleich sein, dann ist dem Sinne nach, den das Wort sittlich haben sollte, die Erscheinung sittlich. Ein individuelles Ich (und andere giebt es in wirklicher Erscheinung nicht) ist eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffs, zu erscheinen. Ist die Wirklichkeit der Erscheinung innerhalb dieser Schranken gleich der Möglichkeit des Begriffs, zu

erscheinen; (ohne allen Abbruch und Wandel:) so ist dieses Ich sittlich: — der Begriff lebt und erscheint.

2) Standpunkt der Erscheinung.

Auf diesem Standpunkte soll das Ich, (das Bild des Begriffs,) Kraft haben und Leben: dies das Principsein. Eine Lehre von diesem Standpunkte aus kann nun sein entweder Erscheinungslehre, wenn sie weiß, daß sie vom Erscheinen spricht, und die Wahrheit im Hintergrunde kennt, oder Scheinlehre, wenn sie das nicht kennt, und die Erscheinung für die Sache nimmt. Erst da entsteht der Schein, die Irrthümer und die Täuschung in ihrem Urtheile.

a) Erscheinungslehre.

Das Ich ist absolutes treues und wahres Bild des Lebens des Begriffs, und der Begriff ist nur in ihm sichtbar. Wie das Ich ist, das du siehst, und allein siehst; so ist innerhalb der Schranken, die durch dieses Ich in der allgemeinen Erscheinung bezeichnet werden, der Begriff, den du nicht siehst. Willst du wissen, ob der Begriff erscheine; so siehe zu, wie er in dir erscheint. Den Begriff kannst du nicht sehen, siehe dich.

b) Scheinlehre.

Eine solche glaubt an eine wirkliche Kraft des Ich, will dieselbe bestimmen und ihr Regeln vorschreiben. (In ihr soll die S.-L. darum pragmatisch sein, und etwas Anderes, als bloße reine Theorie, was sie in jener Gestalt als Erscheinungslehre allerdings ist).

Es ist aber durchaus nicht wahr. Der Begriff der Freiheit kann vorkommen in zwei Fällen: entweder, wo das Ich in der That will, wie es soll, oder wo es nicht will. Im erstern Falle sagt eine solche Scheinlehre: das Ich hätte auch nicht wollen können. Aber es will ja wirklich und in der That, der Begriff lebt in ihm, und er hätte, da er lebt, nicht auch nicht leben können. Jenes darum auch nicht wollen Können tritt erst hinzu in der Reflexion, um das Bild des bloßen formalen Lebens vom Inhalte zu trennen, und es dadurch zu formiren. Das, was auch nicht gekonnt hätte, ist allerdings dein Ich. Nur ist ein solches Ich in der That nicht, darum auch nicht sein Prädikat, sondern

es ist der bloße Reflex des lebenden und realen Begriffs. Im zweiten Falle: du willst nicht, was du sollst; und da du nicht willst, kannst du auch nicht wollen. Du bist in der That nicht Bild des kräftigen und lebendigen Begriffs; denn sonst wolltest du ohne Weiteres; sondern du bist nur Bild seines Bildes, Bild des bloß idealen und formalen Begriffs: du erkennst, was du sollst, und was, so Gott will, in dir wohl auch zum Leben kommen wird, dermalen aber hat es noch kein wirkliches Leben in dir gewonnen; darum willst du nicht, und kannst auch nicht wollen. Durch dieses: ich könnte wohl, wird dir bloß das postulirte Leben, auch nur im Bilde, vorgespiegelt, weil du dermalen überhaupt nur noch ein leeres Bild bist.

Ueberdies ist eine solche Lehre unsitttlich, und das Princip aller Unsittlichkeit. Jene selbstständige Kraft — was ist sie denn eigentlich? die Kraft des Widerstandes: das sich Losreißen, und sich widerspenstig als ein Eigenes Hinsetzen des Ich. Wäre es dir nicht um diesen Widerstand, und um irgend einen Ruhm, wenn du einmal nicht widerstehst, wozu du dir eben darum das Vermögen des Widerstandes vorbehältst, warum wolltest du denn nicht die Macht des Begriffs rein in dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung?

Um dies scharf zu bezeichnen: der Grundsatz der S.-L. läßt sich auch so fassen: d a s I c h m u ß s i c h e r s c h e i n e n a l s n u r E r s c h e i n u n g, u n d n i c h t s e l b s t s t ä n d i g e s S e i n; denn es soll ja nicht sein eigenes Leben sein, sondern Leben eines Fremden und Andern, des Begriffs. Ein eigener Wille, ein eigenes Leben, muß es nie sein, sondern nur die Erscheinung, die Sichtbarkeit des Begriffs, die eben von jenem sich ablöst, wo das Ich nur das leidende Zusehen seiner Entstehung und seines Seins hat.

Also bleibt es freilich bei dem auch sonst häufig ausgesprochenen Satze: durch sich kann der Mensch Nichts thun: sich nicht sittlich machen, sondern er muß es erwarten, daß das göttliche Bild in ihm herausbreche. Dieser Glaube an eigenes Vermögen und Kraft, sich sittlich zu machen, ist vielmehr das sichere Zeichen, daß das göttliche Bild noch nicht herausgekommen sei; und

das größte Hinderniß dagegen; denn es ist Widersetzlichkeit gegen das wahre Leben. Aller eitler Stolz muß niedergeschlagen, und rein erkannt werden, daß in uns als eigene Kraft gar nichts Gutes ist.

Ob nun wohl die Schuld wegfällt der Unsittlichkeit und Nichtigkeit, so soll doch Keinem dadurch die Verachtung für seine Nichtigkeit erspart werden, und Keiner soll sie sich selbst ersparen.

Warum aber nicht, und was soll bei solcher Bewandniß alles unser Lehren, Ermahnen, Zureden, als ob die Menschen könnten, da sie doch nicht können? Antwort: der Begriff muß eben erst im Bilde erscheinen, und besonders im Bilde ihrer selbst, um Leben zu gewinnen; dies ist der Weg. Nun hilft man freilich durch solche Vorstellungen der eigenen Kraft nicht auf, aber vielleicht doch der Kraft des Begriffs: darum sollen die, denen es Gott vergönnt hat, seines Bildes Leben zu sein, allerdings fortlehren und fortermahnen, so dringend sie können, und die lebendigsten Bilder der Verächtlichkeit und der Nichtigkeit, und der Herrlichkeit des wahren Seins nicht sparen.

Wir hatten im Obigen die Aufgabe genau bestimmt: *das Phänomen des wahren Ich, d. i. desjenigen, das da ist das Leben des Begriffs, vollständig zu beschreiben.*

Machen Sie sich ein bestimmtes Bild dieses an sich nicht schwierigen, jedoch in der Behandlung der S.-L. neuen Begriffs.

Das Leben des Begriffs ist = Ich. Nun könnte man auch umgekehrt behaupten: alles Ich ist = Leben des Begriffs. Auch dies ist wahr, wo fände sich also hier ein unsittliches Ich, wenn das Ich überhaupt als dasjenige bestimmt wird, welches das Leben des Begriffs ist? Ich sage: das sittliche Ich ist das *unmittelbare* Leben des Begriffs, in seinem Eintreten ins Bild, der unmittelbare Reflex des causalen Begriffs. Dagegen das anderweitige Ich nur ist das Bild des Lebens des wahren Begriffes, *Bild des Bildes*. Dies ist der Gegensatz. Nun wollen wir

überhaupt den Begriff hier kennen lernen, inwiefern er unmittelbar Bild ist; also sagen wir mit unserer Herabbestimmung seines Phänomens nur dies: daß wir sehen wollen, wie dieses unmittelbare Bild sich weiter gestalte in dem Systeme der ganzen Bildmäßigkeit.

1) Lassen Sie uns zuvörderst diesen Gegensatz zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit scharf fassen.

a) Der erste Fall: das Ich ist mittelbares Bild des lebendigen Begriffs, was heißt das? Dies: der Begriff nimmt jenseits wirklicher Erscheinung an die Form des Bildes, und diese Mischung erscheint in wirklicher Erscheinung, und in ihrem Mittelpunkte, dem Ich. — Dann ist für uns, die wir durchsehen, der Begriff allerdings Erscheinung, und diese Erscheinung ist sein Leben (wie es denn ja auch gar kein anderes objektives Sein giebt, als den Reflex des Lebens des Begriffs). Aber dieses Leben des Begriffs erscheint in dieser Erscheinung nicht als solches, das Ich leuchtet nicht ein als das Leben des Begriffs, und ist nicht sittlich; es erscheint bloß als Leben des Ich, oder des Bildes des wahren Lebens.

b) Der Begriff, so wie er die Form der Erscheinung annimmt, reflektirt sich zugleich als annehmend dieselbe. Er tritt darum nicht, wie wir im ersten Falle sagten, jenseits der wirklichen Erscheinung, sondern innerhalb derselben, ein in ihre Form. Dort reflektirt sich nicht sein erscheinendes Leben, bis auf einen gewissen Punkt, sondern nur die Erscheinung desselben, das Leben schon concrescirt mit der Form der Erscheinung und in dieser Erscheinung. Hier aber reflektirt sich dieses Leben unmittelbar. Der Mittelpunkt der wirklichen Erscheinung ist aber allemal das Ich, der Mittel- und synthetische Einheitspunkt. Darum reflektirt er sich hier als eintretend in das Ich, als einer bloßen Erscheinungsform; dagegen im ersten Falle das Ich sich als höchstes und selbstständiges Sein reflektirt. In diesem Falle ist darum die Erscheinung nicht sittlich, denn sie ist nicht Erscheinung des selbstständigen und absoluten Lebens des Begriffs, sondern vielmehr seines Todes, seiner Gebundenheit und Erstorben-

heit in irgend Form, ungeachtet dieser Tod und diese Erstorbenheit dennoch lebt.

Im zweiten Falle ist die wirkliche Erscheinung die Erscheinung des Lebens des Begriffs unmittelbar; aber es versteht sich, daß diese wirkliche Erscheinung als solche, als Erscheinung, nothwendig eintritt in die ganze systematische Form der Erscheinung; nur eben mit diesem Charakter; so daß diese unmittelbare Klarheit das erscheinende Leben nicht verhindert, alle die übrigen Formen der Erscheinung, die die absolute Sichtbarkeit derselben mit sich bringt, anzunehmen.

Die Sache steht so: der erscheinende Begriff nimmt an die Formen $a + b + c$ u. s. f., in der Form Ich. Dies thut er in beiden Fällen. Der Unterschied ist nur der, bei welchem Punkte der wirkliche Reflex im Ich angehe. Eigentlich sollte er gleich bei I anheben, so daß die Formel hieße: $B \times I.\ a + b + c$ u. s. f. Dann ist die Erscheinung sittlich. Ist sie dagegen unsittlich, so hebt der wirkliche Reflex erst in einem der folgenden Punkte an, also: $B \times a + b = I$ u. s. f. Also beide Fälle sind darin gleich, daß es immer der Begriff ist, der heraustritt in die Wirklichkeit. Der Unterschied ist nur der, ob er als solcher heraustritt, oder ob von formalen Bestimmungen modificirt und umhüllt. Der Unterschied läßt sich also in den Formeln so bezeichnen: $B \times I \times a + b + c$ oder $B \times a \times I + b + c$ oder $B \times a + b \times I + c$ u. s. f.

2) Nun ist klar, daß wenn auch der Begriff unmittelbar als solcher in wirkliche Erscheinung eintritt, nach der Formel $B \times I + a + b + c$; er dennoch alle die Formen der wirklichen Erscheinung: $a + b + c$ u. s. f. annehmen wird, nur in dieser Grundform des Ich. Und so ist denn dieses der Sinn unserer Aufgabe, die Erscheinung $B \times I$ durch diese Formen $a + b + c$ hindurch zu begleiten, und zu sehen, wie dieselben das Ich weitergestalten. Es ist ferner klar, daß wir bei jeder Form durch den Gegensatz, falls die Form I nicht da wäre, die reine Unsittlichkeit sehen werden, und daß diese Erscheinungslehre des sittlichen Ich durch alle Stufen der Erscheinungswelt hindurch darum zugleich die Erscheinungslehre des

Gegensatzes, der Unsittlichkeit, wird, daß es darum gar nicht fehlen kann, nur unsere Bekanntschaft mit den Formen a + b + c vorausgesetzt, daß wir die Aufgabe einer Phänomenologie des Ich richtig erschöpfen.

Daß wir uns dabei rein an die Form halten, indem wir den Begriff rein als solchen, mit Abstraktion von seinem Inhalte, ansehen und ihn durch die Formen der Sichtbarkeit sich gestalten lassen, ist klar.

Jetzt zur Sache.

I. Wie die Freiheit des Ich modificirt wird durch den Begriff.

Das Leben des Ich ist Freiheit; d. i. Indifferenz gegen das Leben des Begriffs. Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigenthümliches Leben, das da kann und auch nicht kann, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Ein Leben, das eben gegenüber steht dem Leben des Begriffs, das nur ideale Form trägt, und dessen Lebenskraft nur bis zu einem Gesetze oder einem Soll geht.

So erscheint nun schlechthin die Causalität des Begriffs, diese Form nimmt sie an, wie wir oben gesehen haben, das Ich als Leben des Begriffs kann nicht anders erscheinen. Es sind aber hier zwei Fälle möglich. Entweder jene Indifferenz ist bloße Erscheinung, oder sie ist Realität, in der Erscheinung nämlich. Das Ich ist in der That indifferent; dann muß es in der That (für die Erscheinung) sein. Der Begriff muß darum eintreten in eine bildliche Form, er lebt nicht unmittelbar, sondern ist nur abgesetzt und todt in einem Bilde B $\times$ a + I. (In diesem Falle ist das Ich real; in dem erstern bloße Erscheinung; ungeachtet jenes erste reale Ich nicht einmal Erscheinung ist, sondern sogar nur Erscheinung der Erscheinung). Was heißt nun in diesem Zusammenhange: real, wirklich? (Die Beantwortung dieser Frage ist für unser System von Bedeutung, und es ist überhaupt gut, den Sinn dieser Worte zu wissen, um gewissen Verwirrungen, die über diesen

Sprachgebrauch Statt finden, ein Ende zu machen). Real ist Nichts, denn Gott: hier betrachten wir, und dabei bleibt es, den Begriff als real. Dieses Real heißt so viel als absolut; auch hier, vom Begriffe gebraucht, indem wir voraussetzen, im absoluten und höchsten Standpunkte zu stehen. Dies ist absolute Realität; dagegen giebt es eine relative Realität, die allenthalben ist, wo auf dem jedesmaligen wirklichen Standpunkte die Erscheinung zu Ende ist, d. h. ihrer absoluten Unsichtbarkeit gegenüber sich findet, das Bild nicht weiter auf sich reflektirt, sondern das in ihm Gebildete als absolut letztes Sein setzt.

In welchem Bilde ist nun das Ich schlechthin reales Princip?

Hier ist es nun eben nöthig, die Resultate anderer Untersuchungen zu Hülfe zu nehmen, welches Verfahren bei Ihnen und bei mir, da ich bekannt bin, aus eigner Einsicht zu lehren, und Sie, aus reinem Interesse für Philosophie studirend, wohl Alles hören werden, durchaus unschädlich ist.

Satz. Das Ich ist ein zeitschaffendes Princip, und construirt sein Bilden nothwendig in der Zeitform, als der Anschauung der gesetzlichen Folge seines Bildens *). Wenn darum zwischen der Erscheinung des Begriffs, seiner bis zum Handeln bestimmten Klarheit, und dem Wollen desselben in der Erscheinung eine Zeit verfließt; so ist nicht eingetreten das Leben des Begriffs, sondern nur ein bloßes Bild desselben, und in dem letzten Sinne des Worts Realität: das Ich erscheint nicht bloß als indifferent gegen das Leben des Begriffs, sondern es ist es in der That und Wahrheit; die zwischen der Erscheinung und dem Wollen fallende Zeit ist für das Leben des Begriffs nichtig, und die Erscheinung der Nichtigkeit des Ich insoweit.

Es ergiebt sich uns aus diesem Punkte ein neues Kriterium der Sittlichkeit oder des wahren Ich: das Ich muß erscheinen als unmittebar wollend, so wie der Begriff nur bis zum Wollen klar geworden ist. Des Begriffes praktische Klarheit, und sein Wollen muß Ein Schlag sein. Wenn

---

*) Vergl. transscendentale Logik. Thl. I. S. 338 ff.

zwischen beide Zeit fällt, so ist das Ich nicht sittlich; diese Zeit ist absolute Unsittlichkeit; das Ich ist in dieser leeren, nicht durch das Leben des Begriffs ausgefüllten Zeit nichtig, bloße Construction seiner selbst, als Bild des Bildes.

(Es ist dabei nicht um die verlorene Zeit zu thun, die ja Nichts ist, sondern um das daraus erfolgende Kennzeichen der Nichtigkeit).

Das ist meine Hauptabsicht, den Grundzug der Sittlichkeit, das Formale derselben in Richtigkeit zu bringen, und zur Klarheit zu erheben; so, wie es selbst durch Kant, ohne Zweifel den trefflichsten in dieser Materie, nicht geschehen ist. Darum wollen wir keine Mühe sparen.

Wenn zwischen der Erscheinung des Begriffs in seiner praktischen Klarheit, und dem Wollen durchaus keine Zeit in die Mitte tritt, beide Ein Schlag sind; so ist die Zeit ganz allein durch den Begriff gefüllt, und durch nichts Anderes. Wir können darum auch als das Kriterium des sittlichen und wahren Ich aufstellen, daß alle seine Zeit ganz allein durch den Begriff gemacht werde: daß es keine Zeit gebe für ein solches Ich, als die der Begriff selbst durch seine Fortentwickelung zu höherer und höherer Klarheit setzt. — Alle seine Zeit, sage ich: ich habe darum noch Etwas vorausgesetzt: nämlich, daß dies nicht etwa einmal, bei einer besonderen Aeusserung des Begriffs der Fall sei, daß das Wollen der Klarheit unmittelbar folge, sondern immer, und nach einem faktischen Gesetze. Das Ich soll seiner Selbsterscheinung zufolge sicher sein können, daß dies in alle Ewigkeit niemals werde anders sein können, und daß nie etwas Anderes seine Zeit machen werde, als der Begriff.

Die Regel, nach welcher in einem vorausgesetzten Punkte sich die Zeit füllt, ist die Persönlichkeit und Wirklichkeit des Ich, von welchem die Rede ist. Nämlich, wir reden hier von der Erscheinung des wahrhaften Ich, ungeachtet wir zugeben und voraussetzen, daß es gar kein Ich gebe, sondern dies nur sei die Erscheinung eines Lebens jenseits seiner selbst. Woran wollen wir nun die Wirklichkeit und Realität eines solchen Ich anknü-

pfen? Wir haben vorher gesehen, das Ich als erscheinendes Leben des Begriffs ist Princip der Zeit. Der Begriff selbst ist ausser aller Zeit, so wie er aber ein Leben annimmt, nimmt er die Zeitform an, und so erscheint denn sein abgesondertes und selbstständig hingestelltes Leben als Princip der Zeit. Was das Erste wäre. Diese Zeit kann nun nach der Weise des inneren Lebens des Begriffs, ob er nämlich rein lebt, oder in einem Bilde erstorben ist, ausgefüllt werden auf verschiedene Art: so viel wir bis jetzt sehen, entweder durch Unthätigkeit, ungeachtet die Aufgabe des Thuns da ist, oder durch Wollen des Begriffes, was zwei verschiedene Erscheinungen des Ich giebt. Das Ich, — das liegt in seinem Grundbegriffe, — ist immer sich gleich; als Ich, also in seiner Zeitfüllung. Das Eine sittliche Ich, und wirklich als Ich gesetzt, wird sich in alle Ewigkeit gleich bleiben, darin, daß seine Zeit nur an der Erscheinung des lebendigen Begriffs abläuft, und durchaus keine andere Zeit eintritt; das andere Ich darin, daß seine Zeit im leeren Bewußtsein des Begriffs, ohne alles Thun darnach, abläuft. Was das Zweite wäre. Nun zum Schluß. Nun soll das Ich erscheinen, als Leben des Begriffs, d. h. wie wir es jetzt ansehen: es, als absolutes Princip aller für dasselbe möglichen Zeit, nicht aber etwa von besonderen, einzelnen Zeiten, soll also erscheinen. Ob es in einem gegebenen Falle will, liegt in dem faktischen Bewußtsein seiner selbst; und dieses ist ein Bewußtsein seines Accidens, nicht seiner Substanz und seines stehenden Charakters. Sein stehender Charakter dagegen soll dieser sein, daß es wisse, daß es in aller Zeit wollen werde, daß alle seine Zeit sein werde nicht seine Zeit, sondern die Zeit des in ihm sich entwickelnden Lebens, und daß niemals eine wirkliche Indifferenz gegen den Begriff in ihm eintreten werde.

Es sind hierbei zwei Fragen aufzuwerfen: a) giebt es ein solches Bewußtsein? und b) was ist dieses Bewußtsein für Eins?

Ad a. Allerdings muß es ein solches Bewußtsein geben, zufolge der Analyse des aufgestellten Grundsatzes; (anders können wir hier nicht beweisen: durch das Faktum selbst kann es sich

nur der beweisen, der es eben hat). Denn das Ich soll erscheinen als Leben des Begriffs, das Ich aber ist Princip aller Zeit; also der Begriff soll erscheinen als Princip aller Zeit im Ich, und dieses gar nicht mehr abhängig vom Wechsel und Wandel. Nur diese Erscheinung ist die der Sittlichkeit, und eine andere schlechthin nicht.

Ad b. Wie bildet sich dieses Bewußtsein? als der für alle Ewigkeit, einmal für immer, gefaßte Wille: Ich will schlechthin meine Pflicht, wie sie sich auch aussprechen wird, will sie um der reinen Form willen, weil sie meine Pflicht ist. Wie sich meine Pflicht in alle Ewigkeit hin aussprechen wird, weiß ich nicht; das Wollen derselben aber, wie sie sich auch aussprechen möge, habe ich jetzt in dem Einen Willen, stets die Pflicht zu wollen, vorausgenommen. Das besondere Wollen muß aus diesem Einen Willen in alle Ewigkeit fort hervorgehen, als sein Accidens und ihn entwickeln, eben so wie sich die besondere Gestalt meiner Pflicht aus dem Einen Pflichtbegriffe überhaupt in alle Ewigkeit fort entwickeln wird.

Hierdurch ist alle künftige Freiheit und Willensbestimmung schlechthin unmöglich gemacht; so wie Etwas als Pflicht sich zeigt, so thut es das vorausgesetzte Ich schon zufolge der einen ewigen Selbstbestimmung, dergleichen immer zu thun, und aufzuheben alle leere Zeit. Klare Erkenntniß und Handeln ist sonach immer Ein Schlag, mit Nothwendigkeit, kraft dieses Einen Willens.

Jener Eine, substante, und rein formal auf die Pflicht, nicht auf ihren Inhalt gehende Wille ist freilich, wie wir wissen, nicht das Produkt des Ich, sondern es ist die Erscheinung des Begriffs, und sein sich Machen zu einem solchen Ich. Aber gerade dies bürgt für die Ewigkeit desselben. Ein solches Ich, könnte es wohl doch vielleicht seinen Willen im Verfolge der Zeit ändern? Freilich, wenn es der Wille des Ich wäre. Aber dieser Wille ist die Erscheinung des absoluten Einen, ewig sich gleichen Begriffs, der in gar keiner Zeit ist. — Würde dieser Wille jemals geändert, so wäre dies nur ein Beweis, daß er nie da gewesen wäre, sondern man nur durch einen Irrthum des Urtheils es sich eingebildet hätte, daß er da sei.

Es ergiebt sich uns daraus eine neue Formel: das wahre Ich muß sich erscheinen mit einem absoluten Willen der Pflicht, welcher alles besondere Wollen schlechthin aufhebt. Dieser Wille muß seine Persönlichkeit, sein Charakter sein, aus welchem allein er lebt, und woraus alles sein anderes Leben nur als Erscheinung dieses Charakters abfließt. Ohne seine (des Ichs) Vernichtung kann dieser Wille nicht aufgehoben werden, denn er ist sein wahres Sein.

Lassen Sie uns diesen Willen durch Gegensatz noch deutlicher machen.

Es kann geschehen, daß in das bis jetzt aufgestellte Ich vom zweiten Charakter, das seine leere Zeit sich bildet, beharrend in dem bloß bildlichen Bewußtsein, irgend einmal der Begriff zum Leben durchdringe. — Dies wäre eine einzelne Begebenheit. Ist nun diese dem Ich zuzuschreiben? ist sie seinem Charakter gemäß? Nein, denn es ist ein Neues, nicht nach seiner Regel Eintretendes. Es sind auch da wieder zwei Fälle möglich. Entweder der Begriff bricht bei dieser Gelegenheit mit seinem substantiellen Leben durch, und zeigt sich von nun an als der beschriebene substantielle und ewige und formale Wille; so ist das vorausgesetzte Ich dadurch umgeschaffen, und ein neues geworden, das alte Ich ist vernichtet und untergegangen, und es gilt von ihm von nun an alles bisher Gesagte. Oder das Ich fällt nach Vollendung dieser Handlung wieder zurück in seine Indifferenz; so ist dabei zu bemerken: 1) es war dies nur eine zufällige, nicht zu seinem Charakter gehörige Handlung, darum kann das Ich dieselbe nicht sich zuschreiben, sondern muß sie einer fremden Gewalt beilegen: (wir werden darüber eine Bemerkung machen). 2) Geschah diese Handlung gar nicht um der Pflicht willen, also durchaus nicht durch die Sittlichkeit des Ich. Nur der Eine um seiner Form willen ins Leben aufgenommene Begriff ist Sittlichkeit, nicht aber seine zufällige Erscheinung.

Sittlichkeit also muß ewiger und unaustilgbarer Cha-

rakter sein; außerdem giebt es keine. Es giebt also keine sittlichen Handlungen, oder dergleichen. Eine einzige Ausnahme von dem sittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit nicht da ist.

Sehen Sie die Sache jetzt wieder von der ersten Formel aus an. Ich sage: Es ist in diesem Zustande der Sittlichkeit ein reales und wirkliches Ich gar nicht vorhanden, und die untersuchte Erscheinung läßt sich darum auch so ausdrücken: das Ich muß gänzlich vernichtet sein. Es muß gar kein Ich da sein; denn der Begriff, wie er erscheint, bildet durch sich den Willen und das Thun. Die ganze Ichanschauung ist darum ein leidendes Zuschauen dem Leben des Begriffs, ohne irgend ein in den Faden des Ablaufens eintretendes, und diesen Faden etwa anhaltendes und beförderndes Ich.

Ich will, da auf diese Einsicht Alles ankommt, sie in einer Anmerkung noch klarer darstellen: Eine Icherscheinung, wie die beschriebene, ist ihrer absoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher, es glaubt nicht, hofft nicht, erwartet nicht dieselbe, sondern es hat und besitzt sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente; denn es selbst, seiner Persönlichkeit nach, ist ja Nichts, denn das Leben seines absoluten Begriffs; dieses entwickelt sich in alle Ewigkeit fort; es selbst darum mit ihm, da es ja durchaus nichts Anderes ist, als dieses Leben. Was ein solches sittliches Ich in jedem Augenblicke ist, ist ja nur, und hat Realität in Beziehung auf eine unendliche Fortentwickelung, und ohne diese Beziehung vermöchte es gar nicht zu sein, darum hat das Ich in jedem die ganze Unendlichkeit mit umfaßt, und im wirklichen Besitze, jedes enthält in sich den Keim aller künftigen Zeit, die sich entwickeln und ihn mit entwickeln wird, da der Begriff nur in ihm zeitlich da ist. Er ist sich bewußt, seiner Persönlichkeit ewiger Fortdauer, sagte ich, denn diese ist eben der Begriff, für die Ewigkeit, zufolge seines absoluten Willens. Für ihn giebt es darum nicht etwa ein anderes Leben, sondern nur die Fortsetzung dieses Einen und selbigen in alle Ewigkeit.

Für ihn giebt es keinen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit; in die absolute Ewigkeit, d. i. diejenige Zeitreihe, die schlechthin kein Ende nehmen kann, ist er schon wirklich eingetreten. (Dies ist übrigens keine neue Lehre, sondern die alte, wohlbekannte: Kraft zu haben, das Leben zu haben aus ihm selber; und, wer den Willen Gottes thut, der stirbt nie).

Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht als Leben des Begriffs erscheint, sicher sein der absoluten Vernichtung seiner Persönlichkeit, und das Beste, was es erwarten und hoffen kann, ist eben diese Vernichtung und der Durchbruch des neuen, und schlechthin ewigen Lebens des Begriffs, von welchem wir reden. Sein Leben ist schlechthin sterblich, trägt den Tod in sich, weil es ein eigentliches Leben gar nicht ist. Ob nun allenthalben diese Sterblichkeit übergehen werde in das neue Leben, oder in ein absolutes Verschwinden seiner Erscheinung aus dem Systeme der Erscheinung, das wissen wir nicht; haben aber durchaus keinen Beweisgrund gegen die letzte Voraussetzung, und dies läßt sich darthun. Das bloß wissen wir, daß wir Jeden, der das Erscheinungsleben hat, behandeln müssen, als ob er zum wahren Leben bestimmt sei, und darum ihn auch so betrachten, wie sich dies zu seiner Zeit finden wird. (Man hat vergebens so viele Beweise für die Unsterblichkeit gesucht. Einen allgemeinen giebt es nicht. Für seine Person aber kann Jeder unmittelbar wissen, wie es mit ihm steht. Sehe er hin, in sein Selbstbewußtsein, ob er sich des absoluten Willens der Pflicht bewußt ist, oder nicht. Wer sich aber nach der Unsterblichkeit nur recht sehnt, nämlich nach dieser geschilderten, dem ist wohl dieses Sehnen ein Unterpfand derselben. Diese Sehnsucht nun kann man vielleicht durch Belehrung in den Menschen erwecken).

Ich muß hierbei noch eine andere tiefgreifende Bemerkung machen, von der ich wünsche, daß sie Ihnen, bei der Kürze, in der ich mich hier ausdrücken muß, verständlich werde.

Unter dem Scheine der Religion und Sittlichkeit nämlich widerspricht man den aufgestellten Sätzen mit großer Irreligiosität und Unsittlichkeit, und zu kräftiger Beförderung des letzteren: 1) indem man eine solche absolute Heiligung des Willens, und

die Möglichkeit derselben wohl etwa zugiebt (weil man muß) nur nicht in diesem Leben, sondern sie für ein anderes verspart: in diesem Leben könnten nun einmal die Menschen nicht anders als unsittlich und weltlich sein, und sittlich etwa höchstens als Ausnahme, oder auch wohl gar nicht, sondern nur sich nach jener Heiligung sehnen. Einen apriorischen Beweis können sie für diese Behauptung nicht führen. Ein solcher wäre nur möglich aus dem Begriffe des specifischen Unterschiedes der Erscheinung dieses und jenes Lebens, den sie durchaus nicht haben. Also sie können diese ihre Einsicht nur aus der Erfahrung geschöpft haben, und zwar, da sie Andern nicht ins Herz sehen können, die äussere Beurtheilung sich aber wohl nach ihren eigenen Maximen richtet, nur aus ihrer eigenen, welche doch bloß aussagt: daß sie das nicht sind, was sie sein sollen. Und so verhält es sich denn auch in der That. Die Andächtigen dieser Art heben immer mit einer öffentlichen Beichte ihrer eigenen Sündhaftigkeit, und der tiefen Greuel an, die sie von Gott abführen und seiner unwürdig machen. Es kann wahr sein, daß sie so sind, kann aber auch nicht sein, und sie können um ihrer Maxime willen, daß man Gott gefalle, wenn man sich recht niederträchtig vor ihm mache, sich selbst Unrecht thun. Und so möchte ich denn wissen, wo da die gerühmte Demuth, Religiosität und Sittlichkeit liege, wenn sie, ohne sich dazwischen auch nur zu besinnen, daß sie das thun, behaupten, kein Mensch könne besser sein, denn sie, und ihr Verderben sei ja nicht etwa Gebrechlichkeit ihrer individuellen Natur, sondern das allgemeine Gesetz der Menschheit. Sie sind also bescheiden nicht auf ihre Kosten, sondern auf die Kosten des menschlichen Geschlechts. Gesetzt aber auch sie hätten Recht — nicht, in Absicht eines absoluten Gesetzes, denn dergleichen ist, wie schon oben erinnert, unzugänglich, sondern darin, daß bis jetzt kein Menschenkind gelebt hätte, der diesen absolut sittlichen Willen gehabt habe, was nützte es denn doch, dieses zu predigen, einzuschärfen, überhaupt davon zu reden? Ist es ihnen nur darum zu thun, daß Keiner sich für sittlich halte, der es nicht ist; so schärfen sie nur das Kriterium wohl ein, wie wir gethan haben — (wer einmal sündigt, der ist noch nicht sittlich und ein wahrer

Mensch; doch verzweifle er nicht, stehe wieder auf, und vielleicht kommt er nun zur neuen Geburt:) — und lasse die Möglichkeit, sittlich zu werden, stehen. Aber diese ganz zu läugnen, und das vergebene Streben zu unterdrücken, und die Menschen dahin zu bringen, daß sie mit ihrer Erbärmlichkeit, als dem allgemeinen Loose, zufrieden sind, und noch dazu glauben, Gott ein Opfer der Demuth zu bringen, das halte ich für verderblich. Im Gegentheil halte ich dies für das Rechte, das Ideal in aller seiner Schärfe, Klarheit und Bestimmtheit und zwar so lebendig und begeistert, als man kann, hinzustellen, um das Streben der Menschen, ihm gleich zu kommen, wie es sich auch mit der Erreichung verhalte, anzufeuern. Das ist ja das Einzige, was Menschen für Menschen thun können, und das Höchste.

2) Daß der Mensch Nichts sei, und daß, inwiefern er eine Realität hat in der Erscheinung, diese eitel und lauter Unsittlichkeit, Sünde und Verderben sei; daß Keiner, so wenig er sich in der Sinnenwelt selbst gebären konnte, sich wiedergebären kann zur sittlichen Erscheinung, sondern, daß diese Wiedergeburt durch die Kraft des Begriffs oder Gottes geschehen muß; sehe ich so tief ein, als Einer, und ich habe mich bestrebt, es Ihnen klar darzuthun, und auch in Ihnen diese Einsicht zu erzeugen. Darüber also ist kein Streit. Gott aber wirkt gemäß den Gesetzen der Erscheinung eines Ich; denn nur im Begriffe tritt er ein in die Erscheinung, nicht als ein unbegreifliches, mechanisch wirkendes Ding, welches zu denken wahre Abgötterei ist und Lästerung. Das Grundgesetz aber eines Ich ist Freiheit: was Gott wirkt, oder der Begriff, muß darum unmittelbar erscheinen, als gewirkt durch eigene Freiheit (ungeachtet man freilich wissen soll, daß diese Freiheit nur Erscheinung, nicht Wahrheit sei). Ferner: die Bestimmungsgründe der Freiheit sind Begriffe, Vorstellungen, Belehrungen, die mit der Bestimmung der Freiheit gleichfalls in einem begreiflichen Zusammenhange stehen müssen. Dies nun müßte man den Menschen sagen: du mußt scheinen an dir selbst zu arbeiten (oder auch du mußt eben an dir selbst arbeiten) auf verständige Art; dann arbeitet an dir Gott, und treibt in dir sein Werk. Von dieser Freiheit und Verständigkeit aber sie ab-

ziehen, und sie an den Gebrauch von Mitteln weisen, die auf eine geheimnißvolle und schlechthin unbegreifliche Art die Heiligung hervorbringen sollen, ist verkehrt; dies bestärkt den Menschen in seiner Trägheit, und nimmt ihm eben die Klarheit, die das Vehikel ist aller Sittlichkeit, unter welcher heiligen Autorität, und unter welchem Vorwande es auch getrieben werde. Was unverständlich ist, und gegen die Freiheit, ist sündlich und unsittlich, wo man es auch gefunden zu haben glaube.

Ja, wendet man da gewöhnlich ein, es kann Manches über der Vernunft liegen, ohne deshalb wider die Vernunft zu sein; und solch eine sinnlose Formel sagt nun Einer dem Andern nach! Zuvörderst sollten sie nicht sagen: über der Vernunft, sondern über dem Verstande, über die Denkgesetze hinaus. Die Behauptung aber, daß ein Verhältniß und Zusammenhang über den Verstand hinaus liege, ist schnurstraks wider den Verstand; denn der Begriff, als ein Bild der Gesetzmäßigkeit und des Zusammenhanges, soll durchaus sich selbst klar sein und begreiflich und durchsichtig. Man kann tolerant sein gegen den Aberglauben, so lange er bloße leere Spekulation bleibt; wenn er aber praktisch wird, und über den Gebrauch von Zaubermitteln von dem Gebrauche des rechten und wahren Mittels abhält, wäre die Duldung Verrath an der Sache der Menschheit. Daß dies noch immer kein Ende nimmt, davon ist der Grund der, daß man noch immer nicht versteht, selbst das Christenthum noch nicht. Ich habe darum diesen Beitrag zum Verständnisse liefern wollen. —

Lassen Sie uns den Gegensatz gegen das sittliche Ich noch näher beschreiben. Das bloße Bild des Lebens des Begriffs, tritt heraus als Ich: das Ich erscheint darum als machend seine eigene Zeit, für jetzt, da wir noch kein eigenthümliches Princip seiner Zeitfüllung haben, eine leere Zeit, ohne Leben, Wollen und Thun. Das Phänomen eines solchen Ich ist das der Gleichgültigkeit, der Erstorbenheit für das Gute.

Daß der Begriff also erscheinen kann, es eine solche Stufe seiner Entwickelung giebt, ist aus dem Systeme klar. Man kann darum sagen: der Mensch ist von Natur, welches eben so viel

bedeutet als: das Ich, als ein reales, ist träge und erstorben für das Gute.

Hierin ist die Behauptung Kants von einem radikalen Bösen gegründet. Das Ich ist auf diesem Standpunkte der Reflexion Natur, sich gegebenes formales Bild der Erscheinung; dieser Reflexionspunkt selbst ist als ein nothwendiger anzusehen. —

Aus dieser Trägheit zum Guten entsteht die Angewöhnung, und der Hang, bei dem Gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch hat seinen Schlendrian, und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Selbst die Regelmäßigkeit und Ordnung der meisten Menschen ist nichts Anderes als dieser Hang zur Ruhe und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe, sich loszureißen, und bedarf einer steten Wachsamkeit über sich selbst, um nicht wieder in die gewohnte Trägheit zurückzufallen.

(Aus dieser Trägheit entspringt zunächst Feigheit, d. i. die Trägheit, in der Wechselwirkung mit Andern Freiheit und Selbstständigkeit für die Darstellung des Begriffs zu behaupten; die Kraftanwendung, die die Behauptung der Freiheit gegen Einen, der ihm stärker dünkt, kosten würde, scheut man, und giebt nach. Und eben hierin liegt der Erklärungsgrund sowohl der physischen als der moralischen Sklaverei unter den Menschen. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstandes, und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir Jemand durch Anmuthung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schneller seiner Anforderungen mich zu entledigen. Aus der Feigheit entsteht das dritte Grundlaster der Menschheit, die Falschheit. Der Mensch kann seine Selbstständigkeit und Freiheit nicht so ganz verläugnen, und einem Andern aufopfern, wie er wohl vorgiebt, um der Mühe, sie im offenen Kampfe zu vertheidigen, überhoben zu sein. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet sein wird. Alle Falschheit, Lug und Tücke kommt durch die Unterdrückung in die Welt, nur der Feige ist falsch, der Muthige lügt nicht).

Das Ich auf diesem Standpunkte sieht wohl das Gute ein, aber es läßt es eben stehen, als ihm nichts verschlagend und geht seinen Weg. Und dieses ist noch das Beste, was man von ihm sagen kann. Späterhin liegt in dieser Trägheit sogar ein Princip des Widerstandes, weil das Sittengesetz als ein neues Begründendes, und ihn somit in seinem alten Geleise Störendes eintritt. Man kann annehmen, daß der Begriff allenthalben, wo er sich entwickelt, durch diese Stufen hindurch gehe.

Warum nun aber? Die Form der Sichtbarkeit bringt dieses mit sich: der Begriff muß sichtbar werden in seiner eigenthümlichen Lebensentwickelung und Erzeugung und einen terminus a quo dazu haben und einen Gegensatz. Warum er nun auf einem Punkte so lange verharrt in dieser Stufe, da es für die angeführte Sichtbarkeit nur eben des Berührens dieser Stufe bedürfte, das ist schlechthin unbegreiflich, indem hierbei nicht von einem Gesetze des Zusammenhanges eines Faktums, sondern von einem absoluten Faktum die Rede ist, welches dem Verstande etwas in den Zusammenhang Aufzunehmendes erst giebt.

Es ist hier der Ort, ein früher gegebenes Versprechen zu lösen. Wir fanden: der Begriff erscheint mit dem formalen Charakter des Gesetzes, und diese Gesetzmäßigkeit wird Motiv des Wollens, das sittliche Ich will schlechthin, weil es soll; dies hat sich nun jetzt an dem Einen absoluten Willen bestätigt: dieser geht überhaupt auf die bloße Form des Soll, der Pflicht, mit Abstraktion von allem Gehalte; und er hätte gar kein Objekt, und wäre gar kein bestimmtes Wollen, wenn es nicht diese allgemeine Form des Soll zum Objekte hätte. Anderwärts habe ich gelehrt: für die rechte sittliche Gesinnung giebt es kein Soll, und es sei schon ein Beweis der unsittlichen Gesinnung, wenn dieses Soll den Menschen treiben und bewegen müßte. Da ich dies nun nicht als einen Widerspruch zurücknehmen, sondern behaupten will; so sehen Sie wohl ein, daß dieses Soll in beiden Sätzen in einer zwiefachen Bedeutung genommen werden müsse.

Versetzen Sie sich dazu in den Standpunkt eines besondern sittlichen Gebotes, und beziehen Sie auf dieses die beiden beschriebenen Icherscheinungen mit der Voraussetzung, daß auch das

letztere, das reale Ich, wolle und thue das Geheißene. Offenbar ist bei dem ersten, dem sittlichen Ich, welches schon den absoluten Willen hat, seine Pflicht eben, wie sie sich auch aussprechen möge, zu wollen, das besondere Soll, von welchem dieser Inhalt x begleitet ist, nur Erkenntnißgrund des zu Wollenden, keineswegs Motiv und Antrieb, es wird kein Wille in der Zeit durch dieses Soll, denn dieser Wille ist schon, als ein auf alle Pflicht, und darum auch auf diese gehender. Dagegen bei dem Ich anderer Gestalt wird das Wollen, und es wird zufolge dieses, den Inhalt x begleitenden Soll, als etwas Neues, gegen die Regel des Ich Laufendes, wie oben gezeigt worden ist. Die doppelte Bedeutung des Soll ist darum die: das Soll in seiner reinen allgemeinen Form ist allerdings Gegenstand eines sittlichen Willens; wo aber das Soll eines besondern Inhalts Motiv des Willens wird; da ist klar, daß der allgemeine gute Wille noch nicht da ist. Eine Reihe von Willensakten der ersten Art ist ein ununterbrochener Abfluß der Entwickelung des Begriffs: die der zweiten Art, falls es eine solche giebt, hat discrete Momente, gebildet durch die Unbestimmtheit und Differenz des Ich und durch die dieselbe überwindende und vernichtende Causalität des Soll. Der Wille wird in aller Zeit fort, weil die Indifferenz des Ich fortdauert in aller Zeit. Diese Indifferenz aber ist etwas Unsittliches; das Ich ist sodann nicht reines und lauteres Leben des Begriffs. Es ist ein ewiges Vernichten des Ich, und Wiederaufleben eines neuen, ein fortwährendes Streben. So hat Kant die Sittlichkeit allerdings beschrieben, und darin hat er Unrecht; darum mußte ihm auch manches Andere, z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit, dunkel bleiben, die er wohl in seine Theologie, die schwächste Seite seiner Philosophie, verwiesen haben mag. In der von uns als Sittlichkeit aufgestellten Reihe wird der Wille gar nicht mehr, sondern er ist, und verändert nur seine Accidenzen: und so ist denn das Soll nur einmal Motiv gewesen und wird es in Ewigkeit nicht wieder.

Gehen wir jetzt weiter in unserer Begleitung des sittlichen Willens durch das System der Bildlichkeit hinab.

Das Ich, als Leben des Begriffs, ist nicht nur Grund einer formalen Zeit, eines Ablaufens von Successionen, sondern es füllt auch die Zeit aus mit einem Produkte aus sich selbst, eben dem Abbilde des Begriffs in der objektiven Welt.

Lassen Sie uns jetzt scharf diesen Unterschied fassen: der Begriff an sich ist reines Bild, in sich geschlossen und vollendet: nur dadurch, daß er im Bewußtsein ein Leben bekommt, ein Ich wird, erhält er ein Abbild. Seine Ichform darum ist der Grund, daß r bekommen muß eine Objektivität, sein Abbild; und man kann darum überhaupt sagen: das Ich ist der Grund einer objektiven Welt, und einer Zeitfüllung durch sie.

(Ich habe oben gesagt: der Begriff ist in sich vollendet, ein klar und bestimmt Ausgesprochenes, Geschlossenes, dem Nichts zuzusetzen ist, und das keines Anderen ausser sich bedarf. Woher denn nun die Forderung eines ihm entsprechenden Objektes, und wozu dieses? Warum ist es nicht genug, durch Erkenntniß das Uebersinnliche begriffen, und dadurch allerdings sich zu seinem Bilde gemacht zu haben, warum bedarf es nun auch noch eines Thuns? Das Leben des Begriffs, dies, daß es ein absolutes Leben ist, bringt dieses mit sich: Leben aber ist er nur in der Form des Ich, des Selbstbewußtseins (der Reflexion). Der Begriff ist Leben, durchaus nicht Tod, nie abzusetzen in einer geschlossenen Form, darum ein unendliches, eben sich forterkennendes. Darum muß sein Objekt ihm gegeben werden, weil nur dadurch das Leben zum Stillstande gebracht wird, um in einer neuen Form wieder als Leben einzutreten. Nur nach Vollendung der nächsten Aufgabe stellt sich darum die neue).

Dies ist das Ich, als wirkliches Leben des Begriffs, das sittliche. Nun muß aber das Leben des Begriffs im Bewußtsein einmal vorkommen als e n t s t e h e n d, d. i. als das schon objektiv wirkende Ich umbildend in das Werkzeug seiner, des Begriffs, objektiven Schöpfungen. Das Ich, noch nicht als Leben des Begriffs, sondern als bloßes Bild desselben, muß erscheinen nicht bloß als todt und träge und indifferent, wie in der vorigen Be-

trachtung es erschien, sondern als in der That wirkend und Ursache seiend ohne den Begriff, als frei im eigentlichen Sinne, des aus sich, von sich, durch sich, als absolutes freies Princip durch sich.

Freilich ist, wie sich versteht, auch ein solches Ich Bild des Begriffs, nur nicht des Lebens, sondern eben ein Bild der Form seines eigenthümlichen Lebens überhaupt.

Soviel, um Ihnen nur die neue Sphäre der Untersuchung anzuweisen. Jetzt wollen wir tiefer hineingehen in die Ableitung des Punktes, auf den es ankommt; die Untersuchung erfordert Schärfe, und ist ganz neu. Aber gerade weil sie neu ist, läßt sich von ihr auch eine neue Klarheit über den ganzen Gegenstand versprechen.

Bekanntlich ist jenseits des sittlichen Bewußtseins die Empirie. Man sehe nun, das gesammte Sehvermögen sei auf diese beschränkt; so würde, was auch etwa an sich jenseits der Empirie angenommen werden möchte, dieses doch niemals eintreten können in das Sehen, weil eben kein Vermögen, es zu sehen, da wäre. Wer darum ein Sittliches innerhalb des Bewußtseins behauptet, behauptet ein besonderes, ausserhalb des empirischen liegendes Sehvermögen für das Sittliche. Und zwar soll dieses Sehvermögen das Empirische und Nichtempirische unterscheiden, beide im Gegensatze durch einander charakterisiren, also dieses Sehvermögen ist ein Vermögen des Begriffs.

Das Ganze zusammengefaßt (stellen Sie diese Revision mit mir an) heißt: das absolut und schlechthin gesetzte Sehvermögen führt bei sich den Begriff, den Grundcharakter der Empirie, unter dem es alles Empirische subsumirt; aber diesen nicht als den des allein Sichtbaren, sondern es führt zugleich bei sich den entgegengesetzten Begriff eines Andern, gleichfalls sichtbaren, das nicht Empirie sei: nicht Empirie, d. h. nur, jenseits dieses Gebietes liegend. Dies ist vor der Hand genug. Unabhängig von aller Erscheinung des Begriffs ist gesetzt seine Sichtbarkeit und Begreiflichkeit, sei es auch nur durch den Gegensatz mit der Empirie. Das absolute Auge, Sehvermögen, Verstand, ist gleich

also gesetzt, daß es auch dieses Ueberempirische sehen und erkennen könne.

Alles Sehen aber ist Sehen des Sehens, sich Sehen. Alles Sehen ist niedergelegt in der Reflexibilität. Das Ich muß sich darum sehen können, als sehend ein nichtempirisches, und da es überall nur sich sieht, es muß sich sehen können als sehend sich als ein nicht empirisches. Dieses Können muß schlechthin mit dem faktischen Wissen unmittelbar gegeben sein, und so eben in der allgemeinen Reflexibilität liegen. Denn innerhalb des Sehens wird wohl weiter bestimmt, aber nicht geschaffen.

Wie tritt nun diese absolute Sichtbarkeit des Nichtempirischen ein im wirklichen empirischen und faktischen Wissen? Welches ist in der Empirie dasjenige Princip, wodurch sie ihre Unvollständigkeit, als ganzes Wissen, und ihren Zusammenhang mit einem höheren offenbart?

Lehrsatz aus der Logik. Die Empirie ist die Darstellung der Bildlichkeit, der Sehform überhaupt und rein, an einem Objekte überhaupt, aus einem Subjekte überhaupt. Damit ist die Empirie geendet. Dazu bedarf es nun aber nur eines Subjekts. Wie findet sich denn nun das in der Empirie? Es findet sich eine Summe von Subjekten, Ichen, eine Gemeinde derselben; diese findet sich eben schlechthin faktisch und im faktischen Sehen, das ohne alles Zuthun der Freiheit Jedem wird, und Keiner ändern kann. Hierin also überschreitet das Faktum der Empirie ihren Begriff, und es zeigt sich, daß sie nicht nur sichtbar mache das Sehen, was sie nach ihrem Begriffe allein sollte, sondern auch ein schlechthin Sichtbares, das da ist, und schlechthin ist in der Form des Sehens: eine Gemeinde von Ichen. An dieser ist das Ueberempirische, ein Sehen, welches nicht leer ist, sondern mit einem absoluten Gehalte, wirklich und in der That allen Augen offenkundig dargestellt. Sehen muß es eben Jeder: daß es Jeder auch verstehe, so wie wir eben den Verstand und Begriff davon entwickelt haben, ist ein Anderes. Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung. Es ist theils ein Empirisches, Darstellung der leeren Form eines Sehens. Insofern ist es allen übrigen schlechthin gleich, indem die

bloße Form des Sehens überall sich gleich ist; da wäre es an Einem Subjekte genug. Theils ist es Etwas an sich, ein Glied der Gemeinde. Von dieser ist bis jetzt auch nur bekannt ihr leeres formales Sein; keineswegs noch ihr inneres und qualitatives, was nur in einem Leben sich sichtbar machen könnte, da dieses allein die Grundform aller Sichtbarkeit ist. So viel aber ist klar, daß, da diese Gemeinde ein aus solchen Individuen zusammengesetztes organisches Ganzes ist, jedes Individuum seinen Antheil an jenem Sein und Leben der Gemeine haben werde, worin schlechthin kein anderes ihm gleich ist; seinen individuellen Charakter, also, so wie das Ganze, so jeder Einzelne sein werde ein wahrhaft reales (wenigstens im Gegensatze der leeren Empirie) Leben aus sich selbst heraus, das da vielleicht auch wird erscheinen können, wie wir dies weiter untersuchen wollen.

1) Das Ich muß erscheinen als selbstständig und durch sich die Zeit ausfüllend, als selbstständiges Princip objektiver Vorstellungen.

Also muß es erscheinen, ehe das Leben des Begriffs in ihm begonnen hat, weil dieses Leben erscheinen muß als irgend einmal in der Zeit beginnend. Der Mensch muß demnach eine Causalität haben, unabhängig von Sittlichkeit, auch nicht sittlich leben und wirken können, ausserdem könnte er es nicht sittlich.

2) Woher sollen wir in dem uns bekannten Systeme der Erscheinung eine solche Causalität nehmen? In dem Wissen, welches schlechthin ist, dem empirischen, muß Etwas erscheinen, das sich aus dem Begriffe der Empirie, daß in ihr bloße und reine Bildlichkeit gebildet werde, nicht begreifen läßt, das darum als ein überempirisches, als ein sichtbares an sich, nicht als bloße Sichtbarkeit, gedacht werden müsse. Ein solches ist die Gemeinde der Individuen, und jedes Glied in derselben; denn für die Darstellung des bloßen formalen Seins wäre ein Subjekt hinlänglich. Jedes Individuum ist darum ein doppeltes: theils, das bloß empirische Bild eines Sehens, und insofern sind alle Individuen schlechthin gleich, es ist bloß das wiederholte und mehrmals gesetzte selbige in allen: theils ein Theil des wirklich

und realiter in dem Sehen Seienden, und insofern ist es selbst etwas Reales, nämlich ein Theil der realen Erscheinung.

3) Mißverstehen Sie mich nicht. Es erscheint in der Individuenwelt nicht, wie die Erscheinung ist, sondern daß sie ist, daß Etwas, das nicht bloßes Sehen ist, und das an sich unsichtbar ist, sichtbar ist in dem Sehen. Es wird eben sichtbar in jener Individuenwelt. Das: wie erscheint eben erst in der sittlichen Welt.

4) Wie erscheint nun dies Verhältniß? Das reale Ich ist Princip. Die Gemeinde der Individuen überhaupt, und jedes einzelne Glied derselben müßte darum erscheinen in wirklicher Erscheinung als Princip, d. i. als wirkend objektiv.

Es ist dies ein wichtiger Satz: das Reale (das relativ Reale, im Gegensatze des bloßen Sehens, denn daß es Erscheinung ist, wissen wir, und daß im wahren Sinne ein absolut Reales nicht ist denn Gott:) — kann in dieser Realität nur erscheinen als Princip seiend, darum und weil die Realität nur in der Ichform sich erscheint; dieses Ich aber nur als Ausdruck des bloßen Sehens als seiend erscheint, darum zum Gegensatze in der Realität als Princip erscheinen muß.

Das objektive Principsein ist darum lediglich eine Erscheinungsform, Form der Sichtbarkeit der Erscheinung als einer realen. —

Wie soll nun das individuelle Ich als wirkliches Princip erscheinen? Kann das Ich, wie ich es hier im Allgemeinen nennen will, erscheinen als principium essendi der objektiven Welt? Nein, denn das Reale bestimmt ja nicht die Erscheinung, setzt nicht durch sein Bestimmen die Bildlichkeit, sondern wird selbst bestimmt durch dieselbe. Also das Ich kann, da es doch als Princip erscheinen soll, nur erscheinen, als dieselbe weiter bestimmend.

Auf welche Weise? (Wir recapituliren hier nur anderwärts her bekannte Sätze). Das Ich überhaupt in jeder seiner Formen ist in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Seins auflösend: analytisch. Es müßte darum Princip sein in dieser Mannigfaltigkeit. Aber es ist realiter und wirklich Princip in Beziehung

auf sie, heißt: es ist Urheber einer n e u e n O r d n u n g der Mannigfaltigkeit.

5) Die Realität und das bloß Empirische erscheinen in derselben faktischen Ansicht, und in demselben Einen Ich absolut vereinigt, das empirische Sein fertig, und das reale Princip fertig. Die abgeleitete Ordnung des Mannigfaltigen muß darum eine solche sein, die aus dem bloßen Gesetze des Seins nicht folgt, und sich nicht ihm zuschreiben läßt, sondern bloß dem Ich. Der Charakter des N a t u r p r o d u k t s und des F r e i h e i t s p r o d u k t s ist durchaus verschieden, und jedes trägt seinen eigenen Charakter, der sich nicht vertauschen, verwechseln und verkennen läßt. Beides liegt in dem bloß faktischen Wissen: es sind darum nicht erlernte und erzeugte, sondern absolut ursprüngliche Begriffe. Also es müßte eine Ordnung sein, die nur dem Ich zukommen kann.

Ehe es darum zur Erscheinung des sittlichen Lebens kommt in irgend einem Individuo, wird dasselbe dargestellt in wirklicher Erscheinung als Princip irgend eines Ordnens, als wirkend eben, und freie Ursache.

Dieses sein Principiat besteht, und ist eine allgemein gültige objektive Anschauung für ihn und alle anderen Individuen: denn es ist die Erscheinung des Einen Realen in der Empirie. Die Wirksamkeit für ein gewisses Ordnen ist bedingt durch den Begriff einer solchen Ordnung, den Z w e c k b e g r i f f; dieser ist wieder bedingt durch den Begriff der im faktischen Sein der Welt gegebenen Ordnung; eine gewisse Entwickelung des Begriffs geht darum der Wirksamkeit nothwendig voraus.

Das Ich ist also Princip einer Ordnung, habe ich gesagt, die den Charakter des Ich, der Geistigkeit trägt, und durch welche sich dieses in der That als etwas Selbstständiges und in sich Seiendes, nicht als ein bloßes Produkt der Sinnenwelt offenbart. Die ganze Absicht des Unterrichts ginge verloren, wenn dies nicht klar geworden wäre.

Das Ich ist eines Theils Darstellung des empirischen Sehens, und insofern Naturprodukt und Naturding. Da ist es regiert durch einen T r i e b d e r S e l b s t e r h a l t u n g, zufolge dessen es auch zu handeln scheint, aber nimmermehr ist es da frei und

selbstständig und Etwas an sich, sondern es ist eben ein natürliches Sein. Von diesem Wirken unter der Herrschaft des Naturtriebes reden wir hier nicht.

Es ist andern Theils Darstellung des Realen in der Erscheinung, und insofern ist es Trieb, und möglicher Weise Handeln für eine in den Naturgesetzen nicht begriffene, und durch dieselben nicht geforderte Ordnung, die ihm schlechthin entspricht, die in seinem selbstständigen Sein liegt, und durch dasselbe gefordert wird. (Wollen Sie Beispiele, so gehen Sie die Kantsche Lehre von der Aesthetik in der Kritik der Urtheilskraft durch, der sehr fein beobachtet und scharfsinnig combinirt hat, ungeachtet er die Sache nicht im ganzen Systeme übersah. Ordnung soll sein: sie gefällt; dem Gebildeten nämlich, wovon sogleich).

6) In dieser beschriebenen Erscheinung einer übernatürlichen Ordnung macht sich sichtbar das Reale der Erscheinung lediglich nach den Naturgesetzen eines faktischen Wissens überhaupt, welches wir eben als ein Gesetz der Gesetzlosigkeit kennen, und des Ungefährs. Es wird darum wohl zuvörderst Niemandem einfallen, daß das Ich wirklich und in der That Princip sei dieser Entwickelung, sondern es ist nur Reflex der Entwickelung des Unsichtbaren, Realen zur Sichtbarkeit, und diese geht nach keinem Gesetze. Das Individuum entwickelt sich zuerst als bloßes Naturwesen zur Fertigkeit der Selbsterhaltung: sodann als ein Ich an sich, seinem geistigen Wesen nach, zuvörderst zu einem Grade von Erkenntniß solcher geistigen Begriffe, und der Zweckmäßigkeit der Natur für sie; sodann zu einem Grade von Fertigkeit sie auszuführen. Dadurch erhält nun das Individuum zuerst seinen individuellen Charakter, der nothwendig ein geistiger ist, aus der Sphäre der eben beschriebenen Begriffe. a) Das bloß empirische Ich hat keinen Charakter, sie sind alle sich gleich, denn sie sind Natur. Alle haben den einzigen Zweck der Selbsterhaltung, fliehen den Schmerz, wollen sinnliches Wohlsein. Höchstens haben sie einen Standpunkt im Raume und in der Zeit. b) Jener Charakter wird dem Menschen nicht angeboren, sondern er entwickelt sich in der Zeit nach unbegreiflichen Gründen und Gesetzen. Das Beste dabei thut die menschliche Gesell-

schaft, die sich selbst zum Begriffe erzieht. Warum nun diese Erziehung hier nicht anschlägt, dort aber, und in Andern andere Resultate liefert, das ist unbegreiflich.

7) Zufolge dieses Charakters ist nun das Ich, unabhängig vom Sittengesetze, und vor dem Erwachen desselben, selbstständiges Princip in der objektiven Welt, von einem Solchen, das seinen Charakter ausspricht; und so ist denn die Gemeinde aller Individuen, inwiefern sie sich zu diesem höheren geistigen Dasein entwickelt haben, selbstständiges Princip eines solchen Produktes, das ohne dieselbe, durch die bloße Natur gar nicht da wäre, und zeigt sich so, als etwas Anderes, denn die Natur, und da diese Nichts ist, als Etwas an sich.

An diesem Charakter nun, und den materiellen Inhalt desselben hat der Pflichtbegriff, falls er erscheint, einen Stoff, an den er sich halten, aus dem er seinen Gehalt entlehnen, und ihn weiter bestimmen kann, und wir haben neben der Frage, woher wir eine Causalität des Ich erhalten sollen, noch eine andere mit beantwortet, über den Stoff, an den sich das Sittengesetz mit seinen Geboten wende.

8) So viel im Allgemeinen: nun zur Uebersicht des Zusammenhanges.

Ehe wir aber weiter gehen, ist es nöthig, den Begriff dieser geistigen Ordnung und dieses geistigen Zweckes, den wir im Obigen nur angedeutet und negativ beschrieben haben, — als kein Naturzweck, — bestimmt anzugeben.

Fassen wir die Sache gleich in ihrem höchsten Punkte.

Eigentlich ist es die Gemeinde der Iche oder Geister, ihre Einheit, die in dem angegebenen natürlichen Bestandtheile des faktischen Wissens sich offenbart als das Sein an sich. In Individuen ist diese zerrissen nur durch die Form des Bewußtseins, (der Genesis, als der Form der Anschauung), indem, aus hier nicht anzuführenden Gründen, diese Gemeinde, nur in der Form des individuellen Bewußtseins, mittelbar, keineswegs aber unmittelbar ein Bewußtsein hat. Als Gemeinde darum muß sie sich offenbaren, wenn sie sich offenbaren soll als etwas Reales. Das einzige Kriterium darum, an welchem die Er-

hebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird, wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrirender Theil erscheint. Dagegen das Natur-Ich sich betrachtet als allein, die einzige Seele seines Weltsystems (woran es nach der obigen Bemerkung, daß zu der Natur als Natur überhaupt nur ein Subjekt und ein Objekt gehöre, ganz recht hat). Etwas an sich ist das Ich nur als Theil des Ganzen, und in der Ordnung des Ganzen; denn nur das Ganze ist an sich. Was darum die Begriffe anbelangt, so legt sich das Ich als ein reales dar in solchen, die sich schlechthin an die Gemeinde als an eine Einheit richten, und welche es denken kann, nur inwiefern es sich als Bild des Ganzen faßt. Giebt es solche? Allerdings. Jede wissenschaftliche Einsicht, indem sie sich allgemeingültig ausspricht, setzt die Vernunft als ein allgemeines sich selbst gleiches, und Keiner sieht einen solchen wissenschaftlichen Satz ein, der nicht diese Gleichheit der Vernunft in sich schon hergestellt, und alle Individualität abgeworfen hat. Jede wissenschaftliche Einsicht wird erworben durch Erhebung zum Gesetze über das Faktum der Erscheinung hinaus, zum sichern Kennzeichen ihres überempirischen Charakters. Dagegen isolirt die Erscheinung und scheidet; das bestimmte Objekt kann nur Einer besitzen und genießen, als Gemeinbesitz wird sein Gebrauch vernichtet. — Was ferner das Handeln und Wirken anbelangt, so muß Alles den Zweck haben, die Einheit der Gemeinde auch in der Erscheinung darzustellen, allen individuellen Charakter, d. i. beschränktes Maas der Einsicht und Kunstfertigkeit, aufzuheben, und allen dieselbe Einsicht und Kunstfertigkeit mitzutheilen; also, daß es eigentlich aus Allen nur Einen Charakter gäbe, die höchste in der Zeit mögliche Geistesentwickelung, und dieser Geist nur in den geschiedenen materiellen Kräften sich wiederholte, so daß alle ewig forthandeln in Einem Sinne. Jeder muß darum seine erworbene Erkenntniß nicht für sich behalten wollen, sie als eigenen Besitz gar nicht schätzen, und nicht für existirend anerkennen, sondern sie nur für Etwas werth halten, inwiefern sie zu Theil werden soll Allen; eben so muß er Keinem die seinige zum Ei-

genthume lassen wollen, sondern streben, sie sich gleichfalls zu erwerben, und die erworbene Andern mitzutheilen. Eben so muß es sich verhalten mit den praktischen Fertigkeiten, welche hier ebenfalls auf nichts Anderes gehen können, als auf diese Bearbeitung der ganzen Gemeinde von jedem individuellen Punkte in ihr aus. Es versteht sich, daß Alles, was zu dieser allgemeinen Mittheilung bestimmt ist, wirklich geistig und allgemeingültig sein muß: das wirklich Individuelle, darum Sinnliche, behalte Jeder für sich. Es ist eine Gemeinde von Ichen, bestehend aus a b c d; ihre sinnliche Existenz, die allen gemein ist, abgerechnet. In jedem bricht das Geistige (das Gesetzmäßige) in irgend einer Gestalt irgend einmal in der Zeit durch, wenigstens in denen, die wir hier in Rechnung bringen sollen. Die Aufgabe ist an Jeden, alle Andern sich gleich zu machen, und ihnen gleich zu werden. In einiger Zeit sind sie es darüber, und erwarten nun neuen Durchbruch des Begriffs, um auch diesen wieder zum Gemeinbesitz zu machen. Diese Gleichheit ist Sache ihrer Freiheit. Indessen freilich kommt es darauf an, daß wirklich in Jedem der Begriff durchbreche, und es versteht sich von selbst, daß hier die Freiheit nur die scheinbare ist, denn das wirkende ist die Erscheinung selbst.

Dies giebt uns denn eine Einsicht in den bisher unbekannten Inhalt des Begriffs, oder das Materiale des Sittengesetzes; es versteht sich der bloßen Form nach, denn den qualitativen Gehalt kann Jeder, wie sich dies hier auch erst recht klar zeigen wird, im unmittelbaren Bewußtsein finden.

1) Das einzige wahrhaft Selbstständige, innerhalb der Erscheinung, ist die Erscheinung selbst, wie sie ist an sich, als Bild Gottes. Dies ist sie nur in ihrer Einheit als Gemeinde der Individuen.

2) Dieses ihr Sein stellt sich dar als eine Aufgabe; denn sie erscheint eben in der Form eines absoluten Princips. Also der Begriff richtet sich nothwendig an das Ganze und

spricht vom Ganzen. Es giebt im eigentlichen Sinne keine Pflicht des Einzelnen, sondern nur eine des Ganzen, der Gemeinde. Diese Pflicht des Ganzen aber ist die Hervorbringung einer gewissen Weltordnung, welche a priori unbegreiflich ist, da sie unmittelbar sich offenbaren muß, auch in dieser Welt nicht in irgend einem Bewußtsein heraustritt, indem theils die Gemeinde noch nicht vollendet ist, theils unter Andern auch, weil sie noch nicht vollendet ist, immerfort gebildet werden muß. (So weit bis jetzt, in der Folge werde ich darüber eine Bemerkung machen).

3) Diese Aufgabe spricht sich nun nicht aus in einem Gesammtbewußtsein, weil es kein solches giebt, sondern in dem individuellen; hier so, anderwärts anders, nach einem unbegreiflichen Gesetze. Sie spricht sich aber aus im individuellen Bewußtsein als Aufgabe für das Ganze; es wird darum zu allererst Aufgabe an jeden Einzelnen, seine Ansicht mitzutheilen an Alle, und sich anzueignen die Ansichten Anderer; sich zu bilden zur Uebereinstimmung mit dem Gemeingültigen in Anderen, und diese zu bilden zur Uebereinstimmung mit dem Gemeingültigen in ihm. In dieser Lage hat Jeder seinen besonderen geistigen Charakter, die Aufgabe aber ist, daß alle diesen Charakter in Einen verschmelzen; die ganze Gemeinde dastehe mit Einem Sinne. Irgend einmal muß dieses Ziel erreicht sein. Denn es ist selbst nur ein Mittelglied zur eigentlichen Sichdarstellung der Erscheinung. Bis es erreicht worden ist, wird durch die Erscheinung nicht dargestellt die aufgegebene Weltordnung, sondern es wird nur gearbeitet an der Hervorbringung ihres Bildes, welches selbst nicht vollendet sein kann, ohne daß die ganze Gemeinde vollendet ist.

Das ist nun der Zustand des menschlichen Geschlechts in diesem Leben, und so unterscheidet sich dieses allerdings gar scharf von einem künftigen, aber nicht insofern, daß es in ihm zu keiner sittlichen Gesinnung kommen könnte, sondern, daß es zur eigentlichen Aufgabe der Sittlichkeit nicht kommen kann. Das gegenwärtige Leben ist Vorbereitung; es ist in ihm gar nicht gegeben der eigentliche weltschöpferische Begriff, sondern es ist nur

aufgegeben sein **Bild**. Nicht das Objekt ist aufgegeben, sondern lediglich die Bildung des Subjekts zum Werkzeuge. Jeder soll an sich und Andern arbeiten; er arbeitet an sich nur, inwiefern er an Anderen arbeitet, und umgekehrt. Es ist eine **Wechselwirkung**, indem ja überall nur von dem Gemeingültigen die Rede ist. Hier zeigt sich auch recht die Nothwendigkeit der **Unsterblichkeit** Jedes, der nur sittlich sich bildet. Das künftige Leben ist ja nur möglich durch die Identität der Individuen, die das gegenwärtige bilden; denn es besteht ja bloß in der Anwendung dessen, was sie hier gelernt haben, in der Verwirklichung des Bildes, das sie hienieden entwerfen halfen. Es kann da Keiner fehlen; denn er gehört als ein Glied zu dem Ganzen, und zu der Aufgabe des Ganzen als Werkzeug. Im Gegentheil aber ist auch das klar, daß ein solcher, der hienieden Nichts gelernt, und nichts allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat, in einer solchen Ordnung der Dinge, als welche wir das jenseitige Leben hingestellt haben, durchaus nicht paßt. So weit, als allgemeinen Satz, können wir es wohl aussprechen, daß ein solcher nicht unsterblich ist; und es kann sogar sittliche Zwecke befördern, es auszusprechen: der Anwendung aber auf ein besonderes Individuum müssen wir uns enthalten, und Jeden der Stimme seines eigenen Gewissens überlassen.

Jetzt wieder zurück.

Auf diese Weise kann nun der Mensch, ohne alle Sittlichkeit, auf bloßen Antrieb der geistigen Natur in ihm wollen; er findet sich als ein Geistiges, und diese geistige Natur treibt ihn, sie darzustellen in einer neuen Weltordnung. Das formale Kriterium eines solchen Willens ist: er will, weil er will, eben absolut und schlechthin, wie wir oben sahen. Er sieht ein die Wahrheit, und diese Einsicht wird für ihn Kraft, Wille, Ausführung. Das Letzte wird sie nothwendig; denn ausserdem wollte er auch nicht. Er will, weil er eben will. Dies ist die Hauptsache, um des nachher folgenden Gegensatzes willen. Sein Wollen dieses x ist die Gränze seines Bewußtseins; denn weiterhin ist der Begriff eben nicht zum Bewußtsein durchgedrungen. Er drückt sich vielleicht so aus: er will x, weil es wahr ist, recht ist, sich gehört,

sein soll. — Aber das Erstere sind Urtheile, nicht Willensmotive: durch das Letztere, wenn es nicht etwa das Erstere ist, sagt er nur, daß er eben wolle. Wohl kann es sein, und es ist bei unserer Voraussetzung in der That so, daß das Wahre, Rechte, sich Gebührende in ihm zum Willen, zum kräftigen und regen Leben geworden ist, und daß er gar nicht anders kann.

Das, was er will, ist allemal irgend ein Zustand des Menschengeschlechts; denn der in seinem Bewußtsein durchgebrochene Begriff ist ein gemeingültiger, von der Vernunftgemeinde handelnder; denn wäre er das nicht, so wäre er ein sinnlicher und eigennütziger Zweck, wie wir ihn oben geschildert haben; und ein solcher fiele gar nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Betrachtung. Es kann eine Naturordnung sein, aber er muß sie wollen um des Geschlechts willen, nicht aus Eigennutz: (z. B. Enthusiasmus für Oekonomie;) oder Gesetzgebung und Staat, oder Kunst und Wissenschaft, oder auch Religion, um ihrer theoretischen Wahrheit willen, und als ein Theil der Vernunft-Erkenntniß. Es ist in ihnen Begeisterung, sie sind Helden, sie sind die Wohlthäter des Menschengeschlechts; aber als bewußtlose Werkzeuge, irgend eines einzelnen Begriffs. So denke ich mir viele gefeierte Helden der Geschichte. Muhamed: ein Enthusiast für den Begriff der Einheit Gottes, voll bitteren Hasses gegen die Vielgötterei, wo er sie anzutreffen glaubte; der mit Feuer und Schwert das Bekenntniß dieser Einheit einführt. Andere, die mit Feuer und Schwert die Menschen nöthigen frei zu sein, oder glücklich nach der Weise, die sie ihnen vorschreiben. Sie können Wunder thun, und Berge versetzen: aber es hilft ihnen Alles nichts, denn sie haben die Liebe nicht.

Wenn nun dagegen der Begriff als solcher zum bewußten Leben hindurchbricht, wie fällt sodann die Erscheinung aus? Das Leben auf der beschriebenen Stufe hebt an mit dem bestimmten qualitativen Willen, und geht darin eben auf; diesseits desselben ist Bewußtsein, nicht aber jenseits. Der Begriff, den nur wir

denken, nicht aber ein solches Ich, und Wille und Leben dieses, fallen durchaus zusammen und sind Eins. Er will nicht nach dem Begriffe, zufolge desselben, und diesen zum Motiv habend, sondern er will eben schlechtweg, wie wir uns oben ausdrückten; und durch eine unbekannte Kraft stimmt dieses Wollen überein mit dem Begriffe. Im Standpunkte der Sittlichkeit dagegen tritt der Begriff ein ins Bewußtsein, und von ihm unterschieden das Leben; das letztere ferner wird auf den Begriff bezogen, und gedacht als sein Leben; als zu gar nichts Anderem da, als daß es sei dessen Kraft. Es tritt zwischen beiden Ingredienzen, die dort zu Einem concrescirt waren, ein sie unterscheidendes und vereinigendes Mittelglied ein: das Bewußtsein eben, das Bild ihrer selbst und ihres gegenseitigen Verhältnisses. Vorausgesetzt darum, daß diese Erkenntniß nicht leer und todt bleibe, wegen der auf dem ersten Standpunkte als möglich gesetzten inneren Erstorbenheit, sondern daß sie lebendig werde, und unmittelbar den Willen ergreife, scheint es für's Erste, daß hier dem Inhalte nach dasselbe Leben sei, wie dort, das Ich die Causalität des Begriffes sei, nur mit dem formalen Unterschiede, daß der Sittliche sich selbst vollkommen klar ist, weiß, daß er thut, was er thut, und warum er es thut, dagegen der erste beschriebene ein sich selbst unklares Werkzeug ist.

Aber ich sage, (darauf kommt es mir an, und deswegen habe ich es so scharf unterschieden, und so allmälig herbeigeführt): auch der Inhalt und Zweck des ganzen Lebens wird dadurch ein völlig anderer. Der Sittliche begreift klar, daß das Leben Leben des Begriffs, und zwar des Begriffs überhaupt sein soll, und sein Wille ist

1) laut obiger Beschreibung nicht bloß der, daß diese Gestalt des Begriffes x in ihm herausgebrochen ist, sondern daß der Begriff schlechthin, welche Gestalt er auch annehme, sein Leben erhalte. Für ihn ist der Begriff überhaupt, bestimmt durch seine reine Form, das Soll, in einem bildlichen Begriffe vorhanden; sein Auge ist darum geöffnet und fertig, ihn zu erkennen in jeglicher Gestalt, in der er erscheinen wird. Er will x nicht unmittelbar, sondern mittelbar, und will überhaupt den Begriff,

die Form des Soll. Dagegen ist der erst beschriebene Wille beschränkt und gefangen in dieser Gestalt x, die er darum nicht erkennt für eine besondere Gestaltung und Bild des Begriffs überhaupt, für einen Theil eines höheren Ganzen, welches vielmehr seinem Auge schlechthin verborgen ist. Er ist darum unfähig zu jeder anderen Erkenntniß und Beachtung, wenn sein Enthusiasmus nicht darauf gerichtet ist. Dieses ist also das erste Unterscheidungszeichen: der Sittliche will das ganze Pflichtgesetz, der beschriebene Charakter will nur einen Theil desselben, den er für einen Theil gar nicht erkennt, sondern ihn für ein Absolutes hält, weil das Ganze, überdies in seiner Form als Gesetz seinen Augen verborgen ist. Sodann

2) daß der Begriff sein Leben bekomme, will der Sittliche. Das Leben des Begriffs ist aber nicht bloß sein individuelles Leben, sondern das Leben schlechthin aller. Der Sittliche will darum durchaus die Sittlichkeit Aller. Wie es im Begriffe liegt, daß er alle ergreifen und machen soll zu einer einzigen Gemeinde; so liegt es in seinem Willen, denn sein Wille ist ja der des Begriffes selbst. Wie der Begriff ohne Bewußtsein arbeitet, alle zu ergreifen; so arbeitet der Sittliche, als das bewußte Leben des Begriffs, also mit Bewußtsein. (Es kann im Ich allerdings sichtbar und lebendig werden sein Wesen an sich, über der Erscheinung. Das übersinnliche Ich ist eigentlich das Eine, nicht das individuelle, die Erscheinung Gottes. So gewiß darum ein solches erscheint, ist es ein gemeingültiges, und an alle sich richtendes). Das ist darum der deutlich und mit Einem Worte ausgesprochene materielle Charakter, der Inhalt des sittlichen Willens, die Sittlichkeit Aller: — es versteht sich, so lange dies noch Zweck sein kann, in diesem Leben. Ich sage der materielle, wie wir oben seinen formalen Charakter ausgesprochen haben, das Wollen der Pflicht um der Pflicht willen. Aber die absolute Pflicht Aller läßt, bis das eigentliche Sittengesetz erscheinen kann, sich nur begreifen als Moralisirung Aller, Erbauung Aller zu einer einzigen sittlichen Gemeinde. Dies ist nun die Liebe, deren ich oben erwähnte. Wir werden über sie, und überhaupt über den aufgestellten materialen

Charakter noch weiter reden. Er ist der einzige Inhalt unserer ferneren Betrachtungen, und der Zweck der bisherigen war, diesen Charakter eben abzuleiten.

Für's Erste nun, um hieraus die Charakteristik des Gegensatzes fortzuführen, folgt dies: Inwiefern nun der besondere Inhalt des Willens = x ein Zustand der menschlichen Gesellschaft ist; so will der Sittliche ihn durch die Sittlichkeit der Gesellschaft und schlechthin nicht auf eine andere Weise. Die Andern sollen es selbst begreifen, daß es so sein müsse, und ihr Wille soll so weit sich reinigen, daß sie es wollen. Diese ihre Aufklärung und Bildung für x ist sein erstes Geschäft, und auf andere Weise soll nach seinem Willen x nicht eingeführt werden. Der auf dem beschriebenen Standpunkte aber will x durch jedes Mittel, weil es ihm eben das Absolute ist, und setzt es auch durch jedwedes, das er nur in seine Gewalt bekommen kann, durch. Er ehrt nicht die Freiheit, d. h. das klare, besonnene Leben des Begriffs, weil er selbst keine hat, und so auch die Bestimmung des Geschlechts zur Freiheit ihm verborgen bleibt. Der Sittliche aber faßt sein Geschlecht nur auf als ein ursprünglich und dem Wesen nach freies: auf etwas Anderes in ihm rechnet er gar nicht, weil alles Andere nichtig ist. Was er ihm zudenkt, denkt er ihm zu durch seine eigene besonnene Freiheit, weil es nur unter dieser Bedingung dasselbe wahrhaft bekommt.

Uebersicht.

Unsere Aufgabe war, die Erscheinung eines sittlichen Willens vollständig zu beschreiben. Dazu mußten wir erst ein Princip haben des Inhalts eines solchen Willens. Dieses ist jetzt gefunden. Der sittliche Wille will für's Erste, — und dieses für's Erste langt hin für das gegenwärtige Leben, und es ist in ihm ein anderes gar nicht zu erkennen, — die Sittlichkeit Aller. Dies ist sein einziger Zweck; das Letzte, in allen möglichen Zwecken, die er sich setzen kann.

Wir haben also zwei Kriterien des sittlichen Willens gefunden.

1) Ein rein formales: der sittliche Wille will auf ewig den ewigen d. i. den rein formalen Begriff, mit Abstraktion von aller einzelnen Gestaltung, die er bekommt in der Zeit. Diese

Form des Wollens vernichtet die wandelnde Zeitform an dem Begriffe, und stellt ihn dar in seiner über alle Zeit erhabenen Einheit.

2) Ein qualitativ formales. Der sittliche Wille will in dieser ewigen Einheit die Sittlichkeit Aller: will, daß alles Leben in der Erscheinung werde Leben des Begriffs. Diese Form des Willens vernichtet die Spaltung des Lebens in die Individuenwelt, als die zweite Grundspaltung, und stellt den Begriff in seiner auch über diese Mannigfaltigkeit erhabenen Einheit dar.

Der sittliche Wille ist darum, in spekulativer Hinsicht, die faktisch dargestellte Einheit der absoluten Erscheinung, die da ist ursprünglich. So wie Gott Einer ist, so ist die Erscheinung Eine, nämlich jenseits ihres Erscheinens. Im sittlichen Willen ist sie wiederum eine im Erscheinen selbst. Der sittliche Wille ist darum der Stillstand alles fließenden Erscheinens, indem er, wie schon früher erinnert worden, der Erscheinung einen festen Standpunkt giebt. Von ihm aus fließt ab, ihren Gesetzen gemäß, die Erscheinung; er selbst aber fließt nicht mehr und wandelt, sondern besteht beharrlich über aller Zeit. »Ob Alles im steten Wechsel kreist, es verharret im Wechsel ein ruhiger Geist;« sagt der Dichter, Gott meinend. Aber den soll man auch nicht einmal so personificiren: der sittliche Wille ist dieser ruhige Geist. (Im Vorbeigehen bemerken Sie, auch andere Prädikate, die Gott beigelegt werden, und von solchen, die dafür gelten, ihn noch am Reinsten zu denken, sind Prädikate des sittlichen Willens).

Ehe wir an die Analyse gehen, wollen wir noch einige unbefriedigte Forderungen der Spekulation, Einiges, das die S.-L. dem ganzen Systeme der Philosophie zu leisten hat, das auch schon oben berührt ist, abthun.

1) Der absolute Begriff, d. i. der eigentlich qualitative Inhalt der Erscheinung, das wahrhafte unmittelbare Bild Gottes, tritt nicht heraus in einem Gesammtbewußtsein, weil es ein inneres Gesammtbewußsein nicht giebt, sondern nur im individuellen Bewußtsein. Wie verhält sich nun dieses Bild in jedem individuellen Bewußtsein zum wahrhaftigen und einigen Bilde?

Offenbar ist es ein Bild jenes Bildes, und zwar ist das Bild eines jeden besondern Individui von denen aller übrigen unterschieden, nach dem Gesetze der organischen Einheit eines Begriffs aus allen. Wenn alle diese individuellen Bilder durch einander begriffen werden; ihre Einheit und ihre specifische Differenz aus einem Principe klar wird; dann ist das Allen zu Grunde liegende wahrhafte Bild begriffen. Dieses aber ist erst der wahrhaftige Begriff: dieser soll, dem sittlichen Willen zufolge, sein Leben bekommen. Aber er muß für diesen Behuf erst ein Bewußtsein bekommen. Die Form eines solchen Bewußtseins ist beschrieben: alle Individuen ohne Ausnahme müssen die Bilder aller übrigen kennen und mit den ihrigen in einer organischen Einheit begreifen, und nun hätten alle übrigen den wahrhaften Einen Begriff, oder Bild; und dieser könnte nun durch gemeinschaftliche Kraft ins Leben versetzt werden.

2) Aber wie soll es zu der diesen Einheitsbegriff bedingenden Kenntniß der Bilder Aller kommen in jedem individuellen Bewußtsein? Das individuelle Bild erscheint in Jedem unmittelbar, und selbst für diese Erscheinung bedarf es großer Vorbereitungen. Dadurch erscheint es nun aber noch nicht Andern: damit es auch Andern erscheine, zu diesem Behufe muß das Individuum nicht in träger und erstorbener Betrachtung verharren, sondern sein Bild leben, es darstellen, indem es nur dadurch eintritt in den Umkreis der gemeingültigen Erscheinung; was das Erste wäre.

Das individuelle Bild erscheint ferner zuerst in einer beschränkten Zeitgestalt, weil es irgend einmal zuerst erscheinen muß. Würde nun etwa das ganze Leben von dieser beschränkten Gestalt verschlungen, und blind in Besitz genommen; so entwickelte sich dasselbe nicht zu seiner ferneren Gestaltung: dies kann es nur, wenn das betrachtete Individuum nicht blindes Werkzeug bleibt, sondern sich erhebt zu dem Wollen des Pflichtbegriffs in seiner absoluten Form, damit es denselben in jeder Gestalt wollen, und so seine ewig fortgehende Gestaltung entwickeln kann in seinem Leben. Also es kann das individuelle Bild nur dann sich

fortentwickeln, wenn sich das Individuum zu einer sittlichen Gesinnung erhebt. Was das Zweite wäre.

3) Jeder will daher und muß wollen, daß gewiß der Begriff lebt in seinem Wollen, daß es in ihm komme zur Entwickelung des wahrhaften Bildes, des Einheitsbegriffs. Diese ist nur möglich durch die Sittlichkeit aller, mit der seinigen vereint; Jeder muß darum ewig fort wollen die Sittlichkeit aller.

Es liegt darin noch ein Anderes, das wir gleich, als einen nicht unwichtigen Bestandtheil, den die Sittenlehre der Philosophie liefert, hier mitnehmen wollen. Ich sagte: der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als eines geschlossenen Systems. Der Sittliche muß darum wollen, daß dieses System sich schließe, und er weiß, daß es sich schließen müsse, wiewohl er gleichfalls weiß, daß es sich nicht schließen könne, bis alles individuelle Bild erschienen und herausgetreten ist in einem gemeinsam anschaulichen Leben, und durch alle zum Einheitsbegriff erhoben ist. Er weiß darum, daß es mit dieser Welt, in der stets neue Individuen zu ihrer Bildung in die Reihe treten, mit dieser Welt des Geborenwerdens und Sterbens einmal ein Ende nehmen, und zu der Welt kommen müsse, in der das nun zur Einheit vollendete Geschlecht sein eigentliches Geschäft treibt, das nun zur Erscheinung gekommene wahre Bild zu realisiren; zu der Welt, um welcher willen die gegenwärtige, als Bedingung ihrer Möglichkeit, allein da ist. Das sittliche Bewußtsein ist Bewußtsein der Welt an sich. Diese ist die Erscheinung des absoluten Bildes: die gegenwärtig gegebene ist das nicht, und kann es nicht sein: indem in ihr das Bild gar nicht erscheinen kann, sondern nur das stets unvollendete Bild des Bildes. Wie vermag sie darum doch zu sein? Sie ist eine der unteren Stufen der Sichtbarkeit, und die Bedingung der Möglichkeit der wahren Welt an sich: und sie vermag selbst da zu sein nur, inwiefern jene ihr zu Grunde liegt. Der sittlichen Erkenntniß geht darum das gegenwärtige Leben allerdings als ein gegenwärtiges und vorläufiges, und die Gewißheit eines künftigen, und der Zusammenhang beider mit ein-

ander auf; und mit dieser Ansicht wird sich denn vereinigen und durch sie berichtigen lassen, was aus anderen Quellen über dieses Verhältniß gesagt wird Der formale sittliche Wille, schlechthin zu wollen die Pflicht, ist stets möglich; und er ist in dieser Gestalt ewig. Das Gesetz selbst aber in seinem Inhalte soll erst durch dieses Leben ausgemittelt werden. Anderwärts: Welten über Welten in einer unendlichen Reihe. Auch dies bleibt wahr, und hat ein anderes Princip, das hierher nicht gehört.

Gehen wir jetzt in den Zusammenhang zurück. Wir fanden:

1) Die absolut formale Sittlichkeit eines individuellen Ich (indem es ausser dieser individuellen Form ein unmittelbar sich bewußtes Leben gar nicht giebt) ist das Aufgehen und Verschwinden des eigenen Lebens in das Leben des Begriffs und zwar dieses Verschwinden nicht als ein Akt in der Zeit, sondern als Einheit des Lebens, darum durch den absoluten Willen der Pflicht um der Pflicht willen.

Der Begriff, der da leben soll, ist hierbei vorausgesetzt, als das schlechthin unbekannte, durch kein Denken a priori zu erforschende, sondern dem Bewußtsein, das darauf gerichtet ist, eben als absolutes sich gebend, und wir konnten Keinem eine andere Regel ihn aufzufinden geben, als das: Attendire auf dich.

So wäre denn dadurch die Sittenlehre geschlossen; und für das Praktische wäre auch eine solche Lehre hinreichend. Jenen Sätzen wird durchaus Nichts hinzugesetzt; wir haben den ersten Theil, die reine Sittenlehre, geendigt.

2) Es entsteht noch eine zweite Frage: läßt denn nun doch nicht etwa der Inhalt jenes Begriffes sich bestimmen in seiner allgemeinen Form, in einem ihn nach Begriffsgesetzen charakterisirenden Bilde, seinem allgemeinen Charakter nach? Dies giebt den zweiten Theil, die angewandte Sittenlehre. Der Zweck derselben ist, eine äusserliche allgemein gültige Sittenlehre hervorzubringen, was schon die Mehrheit von Individuen und die Gemeinschaftlichkeit einer Erkenntniß voraussetzt. Wir suchen also ein äusseres objektiv gültiges Kriterium des Begriffs selbst.

Durch gründliche Forschung zerfiel uns die Aufgabe des Sittengesetzes in eine Duplicität. Die Aufgabe für die wahre Welt, die nicht ist, aber werden soll, müsse sein die Hervorbringung eines gewissen Weltzustandes, als des göttlichen Bildes im objektiven Sein. Für die gegenwärtige Welt dagegen sei sie die Hervorbringung der Sittlichkeit, d. i. des absolut guten Willens im ganzen Geschlechte, durch welche jenes Ziel einer objektiven Weltschöpfung bedingt ist: also, wenn es uns damit Ernst ist, der Sittliche wolle in dieser Welt nie unmittelbar ein objektives Sein, sondern nur einen Willen des Andern. Nur dort ist die Aufgabe die Hervorbringung eines Seins; hier fordert der Begriff einen Willen ausser uns. Das absolut letzte Ziel des sittlichen Willens hienieden ist eine Sittlichkeit ausser ihm. Das Objekt des Menschen ist immer der Mensch. Ich weiß nicht, ob dies jemals in der S.=L. deutlich ausgesprochen worden ist. Eine Lehre, an welche wir in der Fortsetzung oft genug werden erinnert werden, zeigt sehr deutlich diesen Geist. Gewonnen aber hat dadurch die Deutlichkeit und Einfachheit der S.=L. ungemein.

Wir haben es von nun an lediglich mit der Analyse dieses Satzes zu thun.

Zuvörderst eine allgemeine, durch das Ganze hindurch geltende Bemerkung.

Wir sprechen in diesem Satze aus den reinen frei gedachten Charakter des Begriffs in der gegenwärtigen Welt. Dabei ist zu bemerken:

a) Haben wir Recht, so muß der in der That erscheinende und das sittliche Leben ergreifende Begriff, aber ohne alles Zuthun der Freiheit und des Bewußtseins einhergehen nach diesem Charakter. Unsere Meinung muß darum diese sein: es wird in diesem Leben durch den absoluten Pflichtbegriff nie etwas Anderes geboten, als ein auf die Sittlichkeit ausser uns sich Beziehendes, und diese zum Ziele Habendes. Wer nur wirklich der Stimme seines Gewissens, nach dem formalen Begriffe der Sittlichkeit überhaupt, folgt, dessen Handlungen werden dies immer zum Ziele haben, ob er es nun wisse, oder nicht.

b) Ich sage: ob er es wisse oder nicht. Der aufgestellte Begriff ist einer der wissenschaftlichen Klarheit. Es ist gut und nützlich, daß die Menschen vollkommen klar werden, weil sie dann auch ihre Zwecke bei andern leichter befördern können; aber es gehört dies nicht schlechthin zur Form des sittlichen Willens. Es kann darum jemand sittlich sein, und in diesem Geiste handeln, ohne diesen Geist selbst zu kennen; er kann nicht mit dem Bewußtsein handeln, daß er handle, um Sittlichkeit ausser sich zu befördern; aber er befördert sie dennoch, und seine Handlungsweise, wenn sie erklärt werden sollte, läßt sich nicht anders erklären, denn aus diesem Ziele.

Es ist hier der Ort, dieses aufzunehmen in einen tieferen Zusammenhang. Die ganze gegenwärtige Welt hat keine andere Absicht ihres Daseins, als die Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit. Alles, was sich zuträgt durch die dunkle und bewußtlose Erscheinung des Begriffs, desselben Einen, der da Weltgrund und Weltentwickler ist, geht auf diesen Zweck. Freilich nur auf diesen, der freien und bewußten Sittlichkeit: nicht etwa darauf, daß es die Menschen wider ihren Willen und ohne ihr Bewußtsein sittlich machte, eine solche Wirkung wäre unsittlich und widersittlich, sondern darauf, daß es die Menschen brauchen sollen und können für Besinnung und Erzeugung des guten Willens. Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste; nicht zwar etwa für Glückseligkeit und Genuß, sondern für die sittliche Bildung Aller. Sie ist das erste und unmittelbar faktisch gegebene Mittel zur Erscheinung des göttlichen Bildes; Mittel, indem sie das Menschengeschlecht bildet zum zweiten Mittel, oder zum Werkzeuge dieser Erscheinung. Dieses ist sie nun schlechthin, durch innere Nothwendigkeit ihres Seins in der göttlichen Erscheinung und sie kann keine andere sein. In sofern spricht man von einer göttlichen Weltregierung, einer Vorsehung und dergleichen mit vollem Rechte, wenn man nur nicht so anthropomorphisiisch meint, daß Gott in der Zeit durch Willen und Gnade für das Beste der Menschheit wirke, sondern ausser und über aller Zeit leitet er die Menschheit durch sein Erscheinen in der Welt.

Ich sagte: die gegenwärtige Welt, aber der Wille des

Sittlichen ist dieselbe Welt und derselbe Begriff, nur durchgebrochen zu einem klaren, das Leben leitenden Bewußtsein, er kann darum auch nichts Anderes enthalten, denn auch die Welt enthält, sittliche Bildung Aller. Was in der Weltbegebenheit dunkel liegt und rechnend auf die Reflexion und Besinnung, das liegt in dem Wandel des sittlichen Menschen klar, und der Reflexion und Besinnung aller so nahe gelegt, als es ihr, da mechanischer Zwang nicht Statt finden soll, nahe gelegt werden kann. Jedes Wandel darum soll immerfort erbaulich sein, und erbauen Andere, ob er es wolle oder nicht, weil es gar nicht anders sein kann, und nach einem geistigen Gesetze so ist. Jeder giebt ein lebendiges Zeugniß Allen, die in seinen Berührungspunkt kommen, daß ein Leben, aufgegangen in der Pflicht, möglich ist: er mag das beabsichtigen oder nicht, bloß dadurch, daß er also lebt.

Nochmals: der sittliche Wille in diesem Leben hat stets, ob er es wisse oder nicht, zum Ziele eine Sittlichkeit ausser sich. Dieses Ziel ist nicht etwa zufällig und sich nur so anschließend, sondern es ist allemal wesentlich, und das sichere äussere Kriterium. Du sagst etwa, es sei dir geboten, was du thust. Wir können nicht theilen dein unmittelbares Selbstbewußtsein und die Offenbarungen, die du da erhältst: wir können aber zufolge der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Erscheinung dir die Sphäre angeben, innerhalb welcher deine Offenbarungen sich halten müssen. Wenn du z. B. sagtest, es sei dir durch dein Gewissen geboten, Völker zur Strafe für ihre Sünde auszurotten, oder sie mit Feuer und Schwert zu einem gewissen Bekenntnisse, oder in eine gewisse Verfassung u. dergl. hineinzuzwingen; so können wir dir mit Zuversicht sagen, daß du dich täuschest: denn dergleichen kann nie geboten werden der freien und sittlichen Kraft. Ja, als bloßer Naturgewalt kann es dir wohl geboten werden, wie es auch der Flamme und dem Orkane geboten sein kann, zu zerstören; wie denn Nichts ist, ohne das Gebot der göttlichen Weltregierung; und zu unserer Bestimmung brauchen sollen wir frei-

lich die durch die letzteren, so wie die durch dich verursachten Erscheinungen. Nur stehst du darum auch in keinem anderen Range, denn in diesem der Naturkräfte; nicht aber in dem eines sittlichen Menschen.

Selbst die Zeit macht es nöthig, dies zu erinnern und einzuschärfen. Man hört Menschen, die da zu glauben vorgeben, weil das gewaltsame Zerstören ja jetzt an der Tagesordnung sei, und im Plane der göttlichen Weltregierung liege, wie sie auch nur meinen, niemals aber beweisen können, so sei es ihre Pflicht, mit zu zerstören. Dies ist sehr irrig. Wer gar keine Erkenntniß von der Pflicht hat, dem kann es verziehen werden, wenn er seine Plane gewaltsam durchsetzt, wer aber eine solche Erkenntniß hat, der handelt sogar gegen sein Gewissen, wenn er in solche Plane eingeht. Ein Mitglied der Weltregierung soll der Mensch niemals werden, denn er soll niemals Welt werden: dies überlasse er Gott; er soll in die Sphäre der Freiheit und Besonnenheit sich erheben, und da liegt für ihn ein anderes Ziel. Und dies um so mehr, da gewaltthätiges Wirken der Menschen nie unmittelbar im Plane der göttlichen Weltregierung liegt, — da die Menschen insgesammt zur Freiheit und Besonnenheit bestimmt sind; — und es sich zuträgt lediglich durch die Schuld der Menschen, die es thun, und dies nun freilich in demselben göttlichen Weltplane ein Mittel werden kann zur Besserung anderer.

Daraus nun Beschreibung der inneren Gesinnung des Sittlichen; der festen, die er sich nicht macht, sondern die ihm ist, weil sie Resultat ist eines Anderen, seiner Sittlichkeit überhaupt. Also Beschreibung der Erscheinung, die er immer selbst von sich haben muß, wenn er sich anschaut.

I. Sein Charakter ist Selbstlosigkeit. Selbstverläugnung ist viel zu wenig gesagt, indem es anzeigt einen Akt und ein Werden; welches aber durchaus nicht Statt findet, denn der Sittliche hat kein Selbst.

(Wie so ganz der gewöhnliche Mensch nichts versteht von

dem Höheren, und ihm völlig widerstreitend gesinnt ist, beweist unter andern die bei Gottes- und Sittenlehrern so häufig vorkommende Versicherung, sich selbst zu vergessen und aufzugeben sei schlechthin nicht möglich, wider die Natur, und könne gar nicht geboten sein; dies ist absolutes Nichtsehen, Verschlossenheit und Mangel des Gesichts aus Gier. Wenn man sie fragte: was liegt denn nun aber daran, ob Ihr seid oder nicht? so werden sie dafür nie eine verständige Antwort haben. Sie werden Nichts vorbringen können, als: aber ich will eben, daß ich sei, und ich kann dieses Wollen nicht aufgeben. Sie können Recht haben, indem sie ihren faktischen Zustand als den absoluten voraussetzen. Aber, nach einer Bemerkung, die ich schon bei einer anderen Gelegenheit gemacht habe, und die man in dieser Materie immer zu wiederholen hat, — wie kommen sie denn dazu, ihr Individuum zum Ideale und zum Grundbilde des Menschengeschlechts zu machen, und anzunehmen: Keiner sei besser und mehr, denn sie? Wir dagegen behaupten ihnen gegenüber, es ist das Allernatürlichste, Leichteste und Einfachste, gar kein Selbst zu haben. Es ist mir weit leichter, zu begreifen das Nichtselbst, als das Selbst, das Letztere ist schon ein sehr verändertes und zusammengesetztes Denken).

Daß es so sei, ist schon oben gezeigt, und geht daraus hervor als eine Folge. Das Ich ist ein substantes Ding an sich, das wieder hat seine Accidenzen, seine Folgen, Forderungen u. s. w. Ein Lebensprincip, das sich selbst erhalten will. Dieses eigene Leben ist zufolge des sittlichen Willens aufgegangen in das des Begriffs, des Pflichtgebots: das in diesem abgebildete Leben lebt an der Stelle dieses erscheinenden Ich, das Ich ist nichts mehr, als das Eintreten jenes Bildes in die Sphäre der Wirklichkeit; wäre aber in diesem Ich kein Leben abgebildet, so ist eben an dieser Stelle kein Leben, keine Regung, sondern es ist todt, denn für sich und ohne ein im Begriffe vorgebildetes Leben kann es durchaus nicht anfangen einen wirklichen Zustand.

So fassen Sie es scharf: das Ich ist Princip seiner Wirklichkeit: entweder durch sich; (freilich auch nur in der Erscheinung:) dann ist das Ich unsittlich; oder schlechthin nicht durch

sich, sondern durch das im Begriffe liegende Bild. In dieser letzten Weise ist darum durchaus kein Selbst und kein Gefühl desselben; noch eine Liebe, oder des Etwas, die ertödtet werden müßte.

Daß es in der That keine Individuen giebt, sondern daß diese bloß die aus dem formalen Gesetze der Sicherscheinung folgenden Formen derselben sind, ist ein theoretischer Satz der W.=L. Vom Anfange der Welt her haben alle Weisen und Guten die Aussage dieses Satzes durch ihr eigenes Sein praktisch dargestellt.

So macht es sich, vermittelst des Durchbruchs des Begriffs zum eigenen Leben ganz von selbst; das Ich geht eben unter, es vernichtet nicht sich durch irgend eine Freiheit, sondern es wird vernichtet; das Gefühl und der Gedanke desselben wird vergessen, weil ein anderer Gedanke den Geist ausfüllt und in Besitz nimmt; und dies ist unter unserer Voraussetzung unmittelbar klar. Darum habe ich gesagt: diese Selbstlosigkeit sei das Allerleichteste, indem ihr Entstehen eine bloße Begebenheit ist, ohne alles Zuthun der Freiheit; und sie sei das Allerklarste, indem sie aus unserm Grundbegriffe unmittelbar folgt.

Um auf das Einzelne zu sehen: Nicht einmal in der Rücksicht, daß er seine eigene Sittlichkeit wolle, wird dem Sittlichen sein Selbst Objekt, Gegenstand eines Denkens, Wollens und eigener Bearbeitung. Iche ausser ihm werden ihm solche Objekte, aber lediglich inwiefern sie als unsittlich, und nur in dieser Rücksicht mit einem Selbst begriffen werden, und zur Sittlichkeit gebildet, d. i. das Selbst an ihrem Platze in der gesammten Erscheinung ausgetilgt werden soll. Sittlich kann der Mensch sich nicht machen, durch irgend einen Willen, sittlich zu sein, wie schon früher erwiesen worden. Ein solcher Wille, wenn es nur wirklich ein Wille ist, ein Hingeben und Aufgeben des ganzen Ich in diesem Entschlusse, wäre selbst schon die Sittlichkeit. Ist es vielleicht kein Wille, sondern nur ein Wunsch und Sehnen, zufolge dessen man gern recht thun, und in diesem vielleicht von uns geliebten und geschätzten Zustande sich befinden möchte, wenn nur nicht dann das und das unterlassen werden sollte, und das gethan, wozu wir uns nicht entschließen können; so ist ein solcher

nicht sittlich, sein Selbst hängt eben an diesen vorbehaltenen Dingen, zu deren Opfer er sich nicht entschließen kann; obwohl er auf dem Wege der Sittlichkeit ist, und schon ein Großes über ihn gewonnen ist, wenn nur die Sehnsucht nach Sittlichkeit in ihm erwacht ist.

Ich sage: der Sittliche ist sich selbst durchaus nicht mehr Objekt; ein solcher Scheidepunkt eines Ich zwischen der Erscheinung des Begriffs und seiner lebendigen Darstellung ist seinem Auge ganz entrückt. Das natürliche Selbst, und die Liebe desselben, in der er geboren wurde, ist durch die Sittlichkeit ihm durchaus entschwunden. In diesem Sinne gilt der Satz ohne Ausnahme.

Würde er sich dennoch wieder Objekt eines Gedankens, Wollens und einer Bearbeitung, so könnte dies nur geschehen durch das Pflichtgebot selbst, und da in diesem Gebote er, so wie alle anderen Individuen nur befaßt ist als Werkzeug und Mittel: so könnte dies nur geschehen durch ein besonderes, für eine Zeit gültiges, und sein Aufhören in sich selbst tragendes Gebot. Es kann ihm aufgetragen werden, Etwas in sich selbst hervorzubringen, damit, wenn dasselbe vollendet ist, er es brauche. Darum kann er auf eine Zeitlang mit sich beschäftigt sein, nimmermehr aber kann die Richtung auf sich selbst als dauernder Zustand hergestellt werden, welche vielmehr schlechthin vernichtet ist.

Eine temporelle Richtung auf sich selbst könnte dem Sittlichen geboten werden in folgenden Fällen: a) daß ihm das Pflichtgebot nicht klar wäre; eine bloße dunkle Vorstellung in ihm entstände dessen, was an seinem Orte durch ihn geschehen sollte. Dann soll er freilich nach dieser dunkeln Vorstellung nicht handeln, er soll mit Handeln ruhen und anhalten; aber er soll sich selbst zum klaren Verständnisse der Pflicht emporarbeiten, welches, falls in jenem dunkeln Begriffe wirklich ein Pflichtgebot an ihn liegt, ihm auch sicher gelingen wird. Da richtet sich also das Sittengesetz unmittelbar auf ihn selbst, und macht ihn zum Objekte. Ich soll Mittel sein, ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich also dazu machen. Hierbei einige Bemerkungen, die in einer S.=L. nicht übergangen werden dürfen.

Dunkel ist die Vorstellung so lange, als in ihr nicht eine durchaus nach allen ihren Mittelgliedern bestimmte mögliche Handlung ausgedrückt ist. In diesem Falle ist der Begriff nicht ausgebildet bis zum Bilde eines Lebens: der sittliche Wille aber ist die Realisation nur solcher Bilder, es ist darum klar, daß der Sittliche nach solchen Vorstellungen nicht handelt, sondern anhält, todt und regungslos bleibt.

Aus diesem dunkeln Zustande sich zur Klarheit zu erheben, ist des Begriffs eigene Sache. Des Sittlichen Sache ist, sich hinzugeben und aufzumerken; und dieses Aufmerken erscheint als ein Nachdenken und Erforschen. Hier wird durch den Begriff selbst der Sittliche speculirend und betrachtend, was er an sich nicht ist; auch nicht etwa auf den Vorrath, was er auch nie ist, sondern durch das gegenwärtige Gesetz aufgefordert. Der Sittliche handelt nicht, so lange die Vorstellung dunkel ist. Quod dubitas, ne feceris, ist ein durchaus richtiger Grundsatz. Die Ausflucht eines irrenden Gewissens findet durchaus nicht Statt, und ist stets ein falsches Vorgeben. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht.

Ist aber der Ausspruch des Gewissens dunkel, so handle nicht, und das Gewissen verbietet es dir, zu handeln. Wer doch handelt, steht auf der früher beschriebenen Stufe des individuellen Willens, der dem Inhalte nach wohl der eines Gesichts sein kann, gar nicht auf der sittlichen: und wenn er von Gewissen redet, so betrügt er sich, er handelt aus eigenwilligem Triebe, nicht aus Gehorsam. (Alle Religionsverfolgungen, die man durch diese Ausflucht zu beschönigen glaubt, fallen in diese Sphäre). Man sagt: wenn ich nun auf der Stelle handeln muß? Ich sehe nur einen Fall, wo man das müßte; im bürgerlichen Amte: da hat man die Vorschrift des Gesetzes; und nach diesem zu verfahren ist allemal recht; oder ist keins da, nach welchem man sich richten könnte; so hat man anzufragen. — Wohl, da kommt es zu seiner Zeit an den höchsten Gesetzgeber, dieser hat Zeit, sich zu bedenken. Ausser diesem Falle muß und soll man eben nicht

auf der Stelle handeln. Was könnte uns denn dazu verbinden, als irgend ein Eigenwille? Oder

b) das Gesetz ist zwar klar, aber das Individuum hat nicht die Kraft und die Mittel, es in Handlung zu versetzen, so ergeht an ihn das vermittelnde Gebot, sich diese Kraft und die Mittel zu verschaffen. Das Objekt seiner Arbeit und seines Denkens ist jetzt unmittelbar er selbst, aber nicht als er selbst, und um seinetwillen, nicht um irgend eines Selbstseins oder Genusses willen, sondern als Werkzeug des ihm gewordenen Auftrages. Oder

c) die physische Selbsterhaltung der Person, als des allen bekannten Vehikels aller sittlichen Gesetzgebung in dieser Stelle des Zusammenhanges der Erscheinung wäre gefährdet. So ist um aller andern Gebote willen, die ihm aufgetragen sind oder werden könnten, das unmittelbare Gebot, diese zu sichern; nicht damit diese Person, an der als solcher Nichts liegt, sondern damit die Ausführung der an sie ergangenen und ergehenden Gebote gesichert werde. Als Werkzeug des Sittengesetzes soll der Mensch sich erhalten; denn eine andere Ansicht hat der Sittliche gar nicht von sich.

Der Sittliche ist demnach verpflichtet für seine physische Erhaltung und die Vervollkommnung seiner physischen Existenz zu sorgen, aber lediglich um der Sittlichkeit willen, darum innerhalb der Sphäre der sittlichen und gerechten Mittel. Es kommt gar nicht darauf an, daß dieser oder jener überhaupt da sei, sondern darauf, daß die Sittlichkeit, welche da, wo vom Streite des Beisammenseins mehrerer Individuen die Rede ist, die Form der Gerechtigkeit annimmt, behauptet werde. Kann dieser Zweck nicht erreicht werden durch gerechte Mittel, so nimmt das Sittengesetz deutlich die Existenz dieser Person zurück, sie soll darum nicht behauptet, sondern aufgegeben werden. — Die physische Welt und die sittliche sind der bildliche Ausdruck desselben Grundbegriffs, nur in doppelter Form, und die sittliche Ordnung gilt dem sittlichen Willen durchaus gleich mit der ersteren. So wenig darum

erhalten werden kann, was durch die physische Weltordnung zu Grunde geht, so wenig kann erhalten werden das, was durch die sittliche Weltordnung zu Grunde geht, d. i. durch dessen Erhaltung die sittliche Weltordnung selbst für diesen Fall zu Grunde gehen müßte. Jener stirbt z. B. an der Krankheit, dieser an der Erhaltung der Gerechtigkeit. Beide nach dem Willen Gottes, der erstere nach dem unbegreiflichen, der letztere nach dem sehr klaren und begreiflichen. Dieser Satz gilt allgemein für uns und Andere, und ich will ihn gleich hier so aufgestellt haben. Wie aber meine Erhaltung mir Pflicht ist, so ist es mir auch die aller Anderen, denn sie soll sein aus demselben Grunde, als Erhaltung der Werkzeuge des Sittengesetzes. Aber weder mich noch irgend einen Andern soll ich durch ungerechte Mittel erhalten.

II. Als zweiter Grundzug des sittlichen Charakters ergiebt sich die L i e b e, a l l g e m e i n e M e n s c h e n l i e b e. Man liebt das, in Beziehung auf welches und um dessen willen man Alles will, was man will, das stehende und bleibende Grundobjekt unsers Willens, was darum alles unser Denken und Wollen uns allgegenwärtig vor den Augen erhält. Das ist bei dem Unsittlichen sein Ich, bei dem Sittlichen die gesammte Menschheit, und insbesondere diejenigen Glieder derselben, mit denen er in Beziehung kommt, für die er schon gehandelt und gewirkt hat, und die er in seinem bestimmten Plane umfaßt; d e n N ä c h s t e n, um dies mit einem biblischen sehr passenden Ausdrucke zu bezeichnen. So muß es sein; denn er will die Sittlichkeit und vermittelst derselben die Seligkeit Aller.

1) Darum, er sondert sich nicht ab, sondern bleibt in Beziehung und Wechselwirkung mit den Menschen, so weit das ihm durch das Pflichtgebot unmittelbar aufgetragene Geschäft es ihm verstattet. Sein steter d. i. unbestimmter Wille wird darauf hingezogen, mit so vielen als irgend möglich in der allerengsten Verbindung zu stehen. Daß jemand sage: ich will nur mich selbst rein und unbefleckt erhalten, für mich allein sorgen, und für meine Sittlichkeit, was habe ich die andern zu verantworten?

streitet schlechthin und durchaus mit der sittlichen Gesinnung. Er kann mit jener Sittlichkeit nichts mehr meinen, als ein bloß äußerliches und negatives nichts Böses Thun, eine äusserliche, bürgerliche Gerechtigkeit und Unbescholtenheit. Diese ist nicht Sittlichkeit, und es ist der gefährlichste Irrthum, wenn man sich dies vorspiegelt und damit sich abzufinden glaubt; dies gerade ist der Pharisäismus. Die wahre Sittlichkeit besteht nur im Leben und Handeln. Dieses geht stets auf die sittliche Bildung Anderer: wer darum seine Pflicht liebt, und wessen ganzes Gemüth vom Wollen derselben voll ist, der liebt eben darum die Gemeinschaft mit Menschen, die ihm in jener Pflicht aufgegeben ist.

Dies ist die allgemeine, sein Gemüth ausfüllende Neigung, innige Vereinigung mit seinem Geschlechte, so weit sie irgend sich ausdehnen kann, und darum stete Offenheit für neue Anknüpfungen. Seine wirklichen Verbindungen haben einen bestimmten Zweck; denn da er unter einem Gebote steht, eine Willkühr aber in sein gesammtes Leben gar nicht eintritt, so ist in seinen Verhältnissen durchaus nichts Zweckloses. Ein müssiges Umtreiben und Anknüpfen von Verhältnissen auf Vorrath kann in seinem Handeln nicht vorkommen. Eben darum kann ein wahrhaft Sittlicher sich auch wohl auf bestimmte Zeiten absondern, um sich selbst erst zu bearbeiten und zu bilden, zu der Wirkung, die er beabsichtigt (nach einer gestern gemachten Bemerkung:) auch dies aus Liebe, um desto wohlthätiger wirken zu können. So wirft man es z. B. den Studien, besonders den tieferen, und von der gemeinen Einsicht entfernter liegenden, vor, daß sie ungesellig machen. Was nun die gewöhnlich so genannte Geselligkeit, das zwecklose Umtreiben unter einander betrifft, um die Langeweile in Gesellschaft zu genießen: so wäre es für die Studien kein schlimmer Vorwurf, wenn sie davon abhielten. Untergeordnet aber müssen alle wissenschaftlichen Bestrebungen ohne Ausnahme sein dem Grundzwecke des irdischen Lebens, zur Sittlichkeit zu bilden die Gemeine, welches allerdings ein gesellschaftlicher Zweck ist. Nur mag es sich wohl so verhalten, daß die Studien und die durch ihr inneres Gesetz ihnen Geweihten sich für's Erste und auf eine Zeitlang in sich selbst zurückziehen müssen, um in ihrem

Innern die Kraft zu gewinnen, zu wirken auf das Ganze. Dann ist die Zurückziehung bloß das Mittel einer recht kräftigen Geselligkeit, und geht aus auf dieselbe, und ist somit ganz und durchaus in unserer Regel.

2) Die ganze Menschheit ist in ihm umfaßt, und ist an sein liebendes Herz gelegt, als Werkzeug der Sittlichkeit, und durchaus in keiner andern Rücksicht. Alle andere Liebe und Zuneigung, die pathologische, ist nicht sittlich, sondern etwa natürlich, d. i. gegründet auf unbegreifliche Gründe. Sie weicht darum immer, und ordnet sich unter der höheren sittlichen Liebe, ungeachtet sie in der dunklen Stufe der Natur bleiben kann: wir werden späterhin die Anwendung davon finden.

a) Alle ohne Ausnahme umfaßt er mit seiner Liebe: so sind sie ihm in der sittlichen Erkenntniß gegeben, und er kann diese Ansicht nicht aufgeben, ohne die Sittlichkeit selbst aufzugeben. Er giebt darum Keinen auf, der Menschenangesicht trägt, wie er auch erscheinen möge. So lange die Natur Einen duldet im Leben, die ja der Ausdruck des Begriffs ist, so lange duldet er ihn und glaubt und hofft. So gewiß jener lebt, so gewiß will der Begriff oder Gott, daß er sich bessere, und setzt es voraus. Er hat keinen anderen Glauben noch Willen, als den des Begriffs, er glaubt es darum und will es auch. Richten und verdammen ist so fern von ihm, als es fern ist von dem absoluten Begriffe.

b) Nur dies ist der Grund seiner Liebe, die sittliche Grundlage im Menschen, und die Entwickelung derselben. Er liebt darum nicht das Böse an irgend Einem, oder duldet und entschuldigt es, ohne alles Ansehn der Person, und was etwa seine natürliche Neigung dazu sagen möge, die ja durchaus untergeordnet ist der höheren Liebe. Dieses soll seinem Willen zufolge schwinden, allenthalben, wo es sich findet, eben weil er liebt die wahre bleibende Person, den sittlichen Keim, und diese frei machen möchte von der Umhüllung. Doch soll es weg durch die rechten Mittel, durch Erkenntniß und Liebe des Bessern, nicht durch Zwang oder Trug. Er will ja den Menschen frei haben,

nicht ihn zum Sklaven machen der Furcht, oder irgend eines Irrthums.

c) Nur dies ist der Grund seiner Liebe. Er im Innern vollendet und selbstständig durch seinen absoluten Willen, Recht zu thun, ist im Aeussern bedürftig und abhängig vom ganzen Menschengeschlechte. Ihrer sittlichen Bildung bedarf er, jeder Mangel derselben betrübt ihn innig; jede Erscheinung derselben freut ihn, als befriedigend sein innigstes Bedürfniß. Aber auch nur darin ist er abhängig von anderen Menschen; ausserdem kann ihm das ganze Menschengeschlecht Nichts geben oder nehmen, und es ist Nichts in der Welt, was ihm Freude oder Betrübniß machen könnte. Er will kräftiges Leben und Wirken, ohne Zweifel aber doch nur in der sittlichen Ordnung, und durch die Mittel, welche mit derselben bestehen. Wird seine Wirksamkeit gehemmt, was kann denn das für ihn Kränkendes sein? Ist er etwa ein Egoist, ein eigenes Verdienst Träumender und Suchender, der nur Alles selber thun will, damit er selber es gethan habe? O wie weit entfernt wäre er dann von der wahren Liebe und dem wahren Leben! Hat er etwa durch unsittliche, gegen die Sittlichkeit Anderer streitende, und auf ihre Freiheit nicht rechnende Mittel wirken gewollt? Da wäre er selbst unsittlich gewesen; und erwachte jetzt in ihm die rechte Gesinnung, so müßte er sich innig freuen, daß diese Mittel gehemmt worden. So gewiß er darum der ist, den wir voraussetzen, hat er durch sittliche Mittel wirken wollen, und seine Wirksamkeit kann darum gehemmt sein nur durch die Unsittlichkeit Anderer; dies ist allerdings ein Gegenstand seines Schmerzes, nicht weil sein Handeln gehemmt ist, sondern weil es Unsittlichkeit ist, die dasselbe verhindert hat.

d) In diesem Sinne und innerhalb dieser Gränzen des sittlichen Handelns ist er nun stets bereit und getrieben, Allen zu dienen. Für die Erhaltung und das Wohlsein eines Jeden sorgt er zuvörderst, aus dem Grunde und innerhalb der Gränzen, wie für seine eigene. Für das physische Wohlsein Aller, für Ordnung die sie umgebe, für die Rechtlichkeit ihrer Verfassung, für ihre Freiheit, wie wir diese Begriffe alle in der Rechtslehre bestimmt haben: denn er weiß, daß nur in einer solchen Lage sie ihren

Blick erheben können auf das Geistige, und daß äusserer Druck in der Regel und nach dem gemeinen Maasstabe dem Menschen fast alles sein Höheres nimmt, und ihn beinahe zum Thier herniederdrückt. Er arbeitet für ihre Belehrung, Begeisterung, Erhebung; und da ist Jedem sein kräftiger guter Wille der beste Lehrmeister, dieser giebt solchen Verstand, den man oft nicht bei sich gesucht hätte, und aus dem Bisherigen nicht erklären kann, und Kraft zur That.

e) Alles dies thut er nicht ungeordnet, und auf Rettung, Beglückseligung und Bekehrung ausgehend, wie auf Abenteuer; nicht müssig, aufsuchend die Gelegenheiten; denn ein wahrhaft sittlicher Lebenslauf ist nie müssig, — sondern wie es der Plan unsers Lebens, und die ungesuchten Verhältnisse, in die wir kommen, mit sich bringen.

f) Und zwar thut er dieses Alles mit der beschriebenen Liebe, mit dem innigen, eigenthümlichen Herzensbedürfnisse eines sittlichen Zustandes ausser uns; denn nur diese Liebe und dieses Bedürfniß, diese Ausfüllung des Gemüths, ist das Siegel unserer Sittlichkeit. Es könnte Einer dieses Alles vollbringen, und in der äusseren Erscheinung mehr thun, als irgend ein wahrhaft vom geistigen Leben ergriffener, dem es doch alles Nichts hülfe, und bei dem es alles Nichts bedeutete, weil er die Liebe nicht hätte.

III. Sein fernerer Charakter ist **Wahrhaftigkeit** und **Offenheit**.

Der Sittliche ist zuvörderst wahr gegen **sich selbst**. Den absoluten Willen setzen wir bei ihm voraus, denn ausserdem wäre er nicht die Erscheinung, die wir beschreiben. Daß er diesen hat, weiß er unmittelbar, und das genügt ihm, so lange das Leben fortgeht, tritt ein Selbst für ihn gar nicht ein. Die Entwickelung des Lebens aus ihm kann aufgehalten werden entweder durch Dunkelheit des Gebotes, oder durch Mangel an subjektiver Kraft. Könnte er Eins von beiden sich verhalten? sich für klar halten, oder für kräftig? Warum sollte er das? Der Mangel ist ja gar nicht seine Sache, sondern die des Begriffs. Dieser bestimmt

ihn jetzt in dieser Lage nicht zum Werkzeuge, und diesem ist er überall gehorsam, will und liebt, was dieser liebt; darum auch seine Dunkelheit und seine Schwäche, die ganz gewiß im Plane der Entwickelung des Begriffs liegt. Was sollte ihn denn da kränken? Etwa der Verlust einer hohen Meinung von sich, als einem vorzüglichen Werkzeuge? Seiner, oder auch anderer Meinung von ihm? Wie weit entfernt ist dies von seiner Ansicht, in der er gar nicht ist, und weder etwas Würdiges noch Unwürdiges, sondern eben Nichts ist. Er ist sich in sich selbst durchaus klar und durchsichtig, bis in die Wurzel seines Lebens hinein. Daß der Begriff geredet habe, was er geredet habe, daß er es wisse, oder nicht; und falls er's weiß; daß er darum gerade so verfahren müsse, oder, falls er es nicht weiß, daß er es nicht wisse: alles dieses liegt klar vor ihm da, und in dieser ganzen Reihe ist keine dunkle Stelle oder Anstoß des Lichtes.

So nun, wie er sich klar ist, in allen seinen Unternehmungen und Mitteln, möchte er es Jedem sein, der es begehrt: er ist stets bereit, einen Jeden so in sein Inneres bis auf den Grund sehen zu lassen, als er es selbst sieht ohne allen Vorbehalt oder Schlupfwinkel. Warum sollte er nicht? Wer sich versteckt, will entweder betrügen: wenn die Andern seine wahren Absichten und Motive kennten; so würde er sie nicht zu seinen Ansichten bringen. Dies will er aber nie; denn er will Andere nie zu Etwas bringen, das sie nicht selbst einsehen und gut heißen, und lediglich zufolge dieser klaren Einsicht. — Oder wer aus Sittlichkeit sich versteckte, könnte es nur darum thun, weil der Anblick seines Innern Andere ärgern und verführen würde. Auch dies ist nicht seine Lage, der Anblick seines Innern kann nur erbauen, und auch darum müßte er wünschen, daß Alle ihm ins Innere sehen könnten, und ihn unbefangen sehen möchten. — Im Vorbeigehen, und um des Gegensatzes willen: der Unsittliche und Unreine thut recht wohl daran, daß er sich versteckt, denn sein Anblick würde nur ärgern und verführen. Hat er es nicht zur innern Herzensreinigkeit gebracht, so ist das schlimm; nur begehe er nicht noch ärgeres Uebel, stecke nicht an, und verführe, und mache sich nicht zum Teufel: er erspare den Anblick seines

Innern der sich heiligenden Gemeinde, füge der inneren Unsittlichkeit nicht noch die Unverschämtheit hinzu, sie darzulegen. Da wird er ja aber ein Heuchler, könnte man mir einwerfen: das werde er auf seine Verantwortung, wenn er es wird, aber es ist nicht nothwendig. Dies wäre er nur, wenn diese Versteckung abermals die Absicht hat, Andere zu seinem Vortheile zu lenken: nicht aber, wenn sie aus der reinen Absicht kommt, eben nicht zu ärgern. Dann beweist er dadurch, daß er seinen Zustand nicht billigt, nicht meint, es wäre gut, wenn Alle so wären, und dies kann ihm ein Schritt werden auf dem Wege der wirklichen Besserung. Darum sind die oben berührten Beichten seiner eigenen Sündhaftigkeit, in welche man sehr anmaßend das menschliche Geschlecht mit einschließt, gewiß höchst ärgerlich und verderblich. Sie kommen freilich aus einem Vorurtheile, um Gott die Ehre zu geben, und eigner Demuth, und sind ein Mißverständniß; aber ein sehr heilloses, an dessen Austilgung man arbeiten muß.

Hier haben nun ihren Ursprung alle Lehren über die Pflicht der formalen Wahrhaftigkeit in unsern Aussagen: das: du sollst schlechthin nicht lügen, und diese liegen darum tiefer als man gewöhnlich glaubt. Bei uns heißt es: der Sittliche legt nothwendig, so gewiß er dies ist, immer sein ganzes Innere offen dar: schlechthin offen und durchsichtig, so wie es seinem Wesen nach ist: der Sittliche lügt niemals, in einen sittlichen Lebenslauf fällt keine Unwahrheit. Was der Unsittliche thue, davon ist gar nicht die Rede; dieser ist nicht gesetzt: es kommt uns gar nicht auf eine äussere Erscheinung an, sondern auf die Sittlichkeit selbst. In wiefern dem Staate, der seine Zwecke erreichen muß, ohne die allgemeine Sittlichkeit voraussetzen kann, indem er selbst werden muß ihr vorzüglichstes Mittel, daran liegt, daß schlechthin Keiner ihm die Unwahrheit sage; so muß dieser freilich auf andere in ihm liegende Mittel denken, die Wahrhaftigkeit unter seinen Bürgern zu befördern, auch ohne eigentlich sittliche Grundlage. Davon aber haben wir hier nicht zu reden.

Der erste Satz ist klar: der Sittliche lügt nie. Wissentliche Unwahrheit ist absolute und unbedingte Unsittlichkeit, denn sie benimmt dem Andern, was wir als das einzige Mittel zur Sitt-

lichkeit in ihm eben anstreben sollen, die richtige Erkenntniß. Es kann gar keinen Fall geben, wo diese Täuschung Zweck sein kann; denn es setzt den andern geradezu als Mittel, und als ein mechanisches Werkzeug, welches der Sittlichkeit und Erkenntniß unfähig ist. Es kann Keiner, der es nur recht bedenkt, jemals lügen, ohne seine Unsittlichkeit vor seinen eigenen Augen klar aufzudecken: daher die schon psychologische Erscheinung des Gefühls von Entehrung und Herabwürdigung, die innere Schaam vor sich selbst, die bei der Lüge sich noch mehr zeigt, als bei irgend einem Vergehen gegen das Gewissen.

Es ist darum ganz natürlich, daß gerade über diesen Hauptpunkt der heftigste Widerstreit der beiden Gesinnungen, der unsittlichen und der sittlichen, ausgebrochen ist. Was hat nicht von jeher die erstere für Scharfsinn und Sophistenkünste angewendet, um von diesem und anderen Verboten eine Ausnahme zu erschleichen, wenigstens eine Nothlüge einzuführen, als ob gerade dieses Verbot ihnen das allerärgerlichste wäre: und wie beständig und kräftig ist ihr dagegen von der andern Parthei widersprochen worden!

Wer es gut meint mit allgemeiner Sittlichkeit, hat fest zu halten über diesem Gebote, als einem unbedingten, und ohne alle Ausnahme gültigen; denn Nichts entwickelt so sicher die Sittlichkeit in dem Menschen, als das Gewöhnen an strenge Wahrhaftigkeit; und wenn nur dieses allgemeine Maxime der Erziehung würde, so würde es bald anders stehen mit dem Menschengeschlechte. Denn die Wahrheit zu sagen auf jegliche Gefahr, entwickelt im Menschen unmittelbar das Gefühl und das Bewußtsein seines höheren, über alle irdischen Folgen erhabenen Selbst; ein solcher kann gar nicht so untergehen und verschmelzen mit der Sinnlichkeit, und an dieses höhere Selbst knüpft sich bald alles Gute und Sittliche an.

IV. Der Charakter des Sittlichen ist **Einfachheit**, die aus dieser innern Wahrhaftigkeit von selbst folgt, und gewisser-

maßen Eins mit ihr ist. Die Andern suchen nach vielen Künsten; denken sich aus bald dieses, bald jenes, das insgesammt keinen begreiflichen Zusammenhang hat, und auf keine umfassende Einheit sich stützt, wie denn willkührliche Zwecke und die Noth dieses oder jenes gebeut; dadurch entsteht ein zerfließendes, ungeordnetes und unbegreifliches Mannigfaltiges, aus einzelnen Stücken zusammengesetzt. So nicht der Sittliche. Sein ganzer Lebenslauf ist und bleibt sich immer gleich, und ist darum Jedem, der nur den Schlüssel dazu in sich selbst hat, vollkommen klar und begreiflich. In Absicht des Zwecks. Er folgt stets der Stimme des Gewissens, und hat ein Leben und Handeln nur für diese. Was geboten wird, thut er einfach und ohne Klügeln; was nicht geboten wird, und wo kein Gebot ist, da bleibt er leblos. Dieses Princip hält ihn, und fließt ab in ihm. Es ist darum weit entfernt von seiner Denkart, und spricht geradezu aus die Unsittlichkeit, Pflichten zu suchen, und gleichsam auf Abenteuer darnach auszuziehen. Die dies thun, haben gar keine Kenntniß von Pflichten und dem Orte, wo sie liegen, die Pflichten werden nicht frei ausgedacht und übernommen; sondern man muß sich hingeben der inneren zwingenden Stimme. (Man hat gespottet, daß Manche aus langer Weile auch noch darauf denken, einen Charakter zu haben. Ganz richtig: wer darauf denkt, mag es wohl nur aus langer Weile thun; der wahre Charakter aber wird uns). — In Rücksicht der Mittel leitet ihn das Eine feste Gesetz, nur durch Erkenntniß und Ueberzeugung zu wirken und durchaus auf keinem anderen Wege. Was dadurch nicht möglich ist, ist moralisch unmöglich, und soll eben nicht geschehen.

Es ist hier der Ort, nun einen Irrthum, den ich schon oben berührt habe, wo möglich, wenigstens in Ihrer Einsicht, völlig auszurotten. Wir sagten: der Sittliche bedient sich des einzigen sittlichen Mittels, der Erkenntniß; nur durch solche will er wirken, nicht durch Zwang, nicht durch Trug. Es liegt noch ein anderes Mittel in dem Vorrathe der menschlichen Irrthümer, das Wunder. Ein Wunder in diesem Sinne (und einen andern Sinn dürfte es wohl überhaupt nicht geben) ist Hervorbringung

der Sittlichkeit durch ein physisches Mittel. Die Sittlichkeit soll sich machen, als eine Naturbegebenheit, nicht durch Erkenntniß und Freiheit, durch die dunkle Causalität des Grundbegriffs, nicht in der Sphäre des klaren Bewußtseins. Nun ist die gesammte Natur Ausdruck desselben Begriffs, in ihr ist die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechts möglich, so möglich, als sie möglich sein soll. Diese Möglichkeit ist niedergelegt in der Natur, da soll die Freiheit eingreifen, und an ihre Aufgabe gehen. Das Eine große Wunder also ist geschehen, und geschieht zu aller Zeit: die Sinnenwelt ist dieses Wunder. Wer nun neue Wunder will, was will der? Er will, daß ich mich dieses Ausdrucks bediene, die Sittlichkeit noch möglicher machen, als sie es ist; er will die Sphäre der Freiheit beschränken, dagegen die der Unfreiheit, des Vorausgegebenen, erweitern, und die Menschen durch Naturmechanismus werden lassen, wozu sie dem Begriffe in seinen beiden Gesetzgebungen zufolge sich machen sollen durch Freiheit. Giebt es eine Widersetzung gegen das Sittengesetz, wenn diese, die sich gegen die ganze Sphäre desselben auflehnt, und dieser durch Dünkel das höhere Gesetz geben will, — wenn diese keine ist? Der Sittliche gehorcht dem Gesetze, wie es ist, und will, daß die ganze Menschheit ihm gehorche. Er glaubt darum an keine besonderen Wunder, denn eine solche Annahme ist Verläumdung gegen die Majestät des Gesetzes, und widerspricht dem Glauben an dasselbe. Er will keine für sich, oder für Andere, denn ein solcher Wille ist Ungehorsam. Er will darum am Allerletzten selbst welche thun.

Kurz, die Welt, wie sie ist, ist die Sphäre unserer Pflicht. Diese anders haben wollen heißt, seine Pflicht anders wollen. Dies besteht aber nicht mit einem Willen, der in der Pflicht aufgegangen ist.

Ich habe versprochen, auch darzustellen, wie sich der Sittliche in seinem äussern Handeln zeigt. — Sein Wille ist der Wille des Begriffs, und dieser ist hienieden die Sittlichkeit Aller, und die Mittel dazu. Wie aus dieser Gesinnung heraus die Mitmenschen ohne Ausnahme umfaßt werden, ist gezeigt worden. Ich müßte darum das äussere Handeln weiter bestimmen bis auf die Sphäre des gewöhnlichen menschlichen Berufs, und zeigen, wie Jeder darin erscheinen solle: eine besondere Pflichtenlehre liefern, die freilich nur die Erscheinungslehre der Sittlichkeit in den besondern Sphären des Lebens wäre.

Ich habe dieses Versprechen gegeben nach der Erfindung des Systems, ohne daß mir damals der Inhalt eines solchen Kapitels deutlich vorgeschwebt hätte. Indem ich bei der Vorbereitung dieses mir deutlich vorstelle, finde ich, daß ich darin durchaus nichts Neues, und aus den aufgestellten Principien nicht für Jeden, der nur folgern kann, von selbst Folgendes sagen könnte. — Es fällt mir aber sehr schwer, und beinahe unmöglich, Etwas vorzutragen, woran ich nicht die frische Kraft des Denkens und Erfindens gewandt hätte, und wobei ich nicht hoffen könnte, auch der Ihrigen eine solche Aufgabe zu stellen. Ich überhebe mich darum dieses Kapitels, um so mehr, da ich es Ihnen gedruckt mittheilen kann. (System der Sittenlehre S. 439. §. 26. Das Uebrige können Sie, wenn Sie mich aufmerksam gehört haben, ungelesen lassen).

Statt dessen will ich einen Anhang machen, in welchem ich allerdings hoffen kann, Ihnen neue Ansichten zu geben, die sogar wichtig sind, und selbst einem Zeitbedürfnisse entsprechen. —

Jeder soll auf die Sittlichkeit Jedes, der in seinen Wirkungskreis kommt, wirken, zuvörderst durch That, die dem Andern hinzuhalten ist als ein Beispiel für sein Begreifen, und auch durch Wort.

Jeder soll absolute Uebereinstimmung mit sich selbst ausser sich in Allen, die für ihn da sind, hervorbringen. Dies giebt eine

Wechselwirkung durch Begriffe. Aber alle Wechselwirkung in dieser Beziehung muß ausgehen von einem gemeinschaftlichen Principe, an welche die fernere Untersuchung sich anknüpfen läßt. Wo gar Nichts dergleichen ist, da ist der Streit unendlich und die Verständigung ganz und gar unmöglich. Dieses gemeinschaftliche Princip ist gegeben an der sittlichen Bestimmung Aller.

Sollte nun diese allemal erst von der Wurzel aus zum Bewußtsein gerufen werden; (wie sie dies bei der Erziehung zum vernünftigen Menschen allerdings muß:) so möchte dies ein besonderes Geschäft sein, und während anderer Geschäfte, und nur beiläufig, nicht füglich möglich sein. Es wäre darum zu wünschen, daß man auf dieses Bewußtsein bei einem Jeden schon rechnen könnte, und gewisse allgemeine Formeln und Redensarten im Gebrauch hätte, durch die man es bei Jedem anknüpfen könnte: daß es gewisse sittliche Grundbegriffe gäbe, von denen man annehmen kann, daß Alle darüber einig sind. Ein gemeinschaftliches sittliches Grundbewußtsein des ganzen Geschlechts, worin dasselbe Eins ist, schon fertig zur Einheit, wie dasselbe von Natur hat das Eine und selbige Bewußtsein der gesammten Sinnenwelt; damit ich, wie ich zu Jedem in Hinsicht sinnlicher Wahrnehmungen sagen kann: da siehe hin, und sicher seine Bestimmung erwarte: so auch zu Jedem sagen könnte: denke das und das, und ebenfalls sicher darauf rechnend, daß er das Geforderte und nichts Anderes denken werde.

Da nun das gesammte Lebensablaufen unsers Geschlechts in diesem Leben gar keine andere Bestimmung hat, als die Vereinigung Aller, so läßt sich, wenn dasselbe schon eine Zeit lang in zusammenhängender und continuirlicher Wechselwirkung gestanden hat, wohl vermuthen, daß dies nicht vergeblich gewesen, sondern ein solcher Einigungspunkt zu Stande gekommen ist in Einsicht und Handeln. Ich sage: wenn es in continuirlicher Wechselwirkung gestanden hat, so daß es gleichsam ein ewig lebendes Gedächtniß des Geschlechts, das alles Neue mit dem Alten

verknüpft, und dadurch bestimmt, gebe. Dies ist das historische Menschengeschlecht, welches bedingt ist durch ruhiges Beisammenleben, Ueberlieferung und ihre Mittel, wie Schrift u. dgl.; an welcher Historie das Beste ist, nicht was man lernt, sondern in wiefern man darin selber durch seine Abstammung hinein geboren wird. Die kultivirte Menschheit ist die der Geschichte, und Geschichte bekommen und Kultur bekommen, (keinen gewonnenen Schritt verlieren) ist eigentlich einerlei.

Die Ueberlieferung über das Handeln ist niedergelegt in der Sitte, (nicht zu stehlen, zu tödten, u. dgl., was der Naturmensch thut, der historische in der Regel nicht). Diese Sitte wird ausgesprochen durch das Gesetz (was bis jetzt kaum etwas Anderes ist, als Ausdruck der Sitte; die sich allmälig gemacht, und deren Fortdauer man gewollt hat, keineswegs aber ein aus apriorischen Begriffen begriffenes). Die durch die Sitte befaßte Gemeine ist der Staat. Damit haben wir es hier nicht zu thun.

Die Uebereinstimmung über die Einsicht nennt man das Symbol, und die der Voraussetzung nach durch dieselbe gefaßte Gemeinde (diejenigen, die das Symbol glauben) die Kirche.

Jeder soll demnach Mitglied der Kirche sein, das Symbol aber muß, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, verändert werden können, denn das, worüber Alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister sich steigern und vermehren. Dies die allgemeinen Vorbegriffe.

Die Frage, die ich, als zur Sache gehörig, beantworten will, ist die: In wiefern bindet sich der sittliche Wille in der sittlichen Wechselwirkung mit Andern an das Symbol? oder vielmehr, da wir nicht Pflichten-, sondern Erscheinungslehre vortragen wollen: der sittliche Wille, d. i. der Wille des Begriffs, der als schlechthin unfehlbar vorausgesetzt wird, wie verhält er sich zu dem Symbol?

1) Was kann das Symbol enthalten? das durch das sittliche Bewußtsein gleichsam für das Auge Gegebene in irgend einer Gestalt.

Denn soviel ist in unserer ganzen Untersuchung am Klarsten hervorgegangen, daß es bei der Sittlichkeit nicht ankomme auf irgend ein qualitatives und materiales Thun, sondern auf eine gewisse Gesinnung, und daß diese Sinnesweise, dieses neu eingesetzte Auge gleichsam, sein Erkenntnißsystem und seine Welt mit sich bringe; so wie das natürliche Bewußtsein mit sich bringt die seinige, die Sinnenwelt. Das Wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es giebt überhaupt etwas Uebersinnliches, und über alle Natur Erhabenes, die Bestimmung des Menschen ist das Leben und Werkzeug des Ueberirdischen zu werden. Dies muß jedes Symbol enthalten, und wer dies im Ernste nicht glaubt, der kann nicht Mitglied einer Kirche sein; er ist aller Bildung zur Sittlichkeit völlig unfähig. Dies aber ist auch der Inhalt des sittlichen Bewußtseins. Dasselbe enthält nun die Philosophie auch, und soll es enthalten.

2) Wie kommt nun das Symbol zu Stande? Wir wollen diese Frage auf die allerallgemeinste Weise beantworten. Der Begriff bricht eben irgend wo in der Welt durch zum Bewußtsein, und zwar, so gewiß es der absolute Begriff ist, in einem sittlichen Bewußtsein, mit dem Auftrage: mitgetheilt zu werden und verbreitet, so weit es irgend möglich ist. Dies geschieht, so gewiß es ein ursprüngliches Durchbrechen ist, dessen, was in der Welt noch nirgends vorhanden ist, auf eine unbegreifliche, an kein vorheriges Glied anzuknüpfende Weise; genialisch, als Offenbarung. Wir können unentschieden lassen, wie klar und vollständig dieses System der Sittlichkeit sich gleich Anfangs offenbaren werde; wie denn wohl zu erwarten ist, daß, da das Menschengeschlecht sich allmälig entwickelt, es nicht gleich in der höchsten Klarheit und Vollständigkeit geschehen werde. Wie sich dies aber auch verhalte, es wird mitgetheilt und verstanden von den Andern, so gut es kann. Der Ueberzeugungsgrund, dem es sich anlegt, kann kein anderer sein, als der eigene sittliche

Sinn derselben; Ueberzeugung aber und Verständniß kann nicht weiter gehen in keiner Zeit, als dieser sittliche Sinn eben bei denen, welchen es mitgetheilt wird, geht. Nun ist der Zweck der Mittheilung der, daß über das Sittliche irgend ein Einverständniß unter Mehreren zu Stande komme; und wenn nur dies erreicht wird, so ist das Wesentliche erreicht. Der erste Mittheiler möchte freilich Alle zu der Klarheit und zu dem Umfange der Erkenntniß erheben, die er selbst besitzt: wenn dies aber nicht möglich ist, so ist es doch immer besser, sie geben ihm nur Eins zu, an welches hinterher sich das Höhere anknüpfen könne: und er muß damit zufrieden sein, z. B. wenn sie ihm zugestehen: es ist ein Ueberweltliches, sei es auch bloße Naturgewalt, so ist dies schon ein Anknüpfungspunkt. Nun ist das Symbol keineswegs die Lehre des, durch den die Offenbarung des Begriffs zuerst wird, weder die, welche er im Innern trägt, noch die, welche er auszusprechen vermag in einer unter der Voraussetzung noch niemals zu dieser Art der Mittheilung gebrauchten Sprache, sondern das, was der Geringste unter den Einverstandenen wirklich vernimmt und einsieht, was man sicher bei Jedem, der uns begegnet, wenn er nur ein Einverstandener und ein Mitglied der Kirche ist, voraussetzen kann. Welche Kluft liegt darum zwischen der eigentlichen Lehre und einer Offenbarung, und dem Symbole der Kirche, die auf einer solchen Offenbarung etwa aufgebaut sein wird! Es zeigt sich also, daß jedes Symbol allemal ein Nothsymbol ist. Wollen Sie ein Beispiel, so vergleichen Sie die Lehre Jesu im Evangelio Johannis für den Unbefangenen, nicht schon vom Symbole Eingenommenen, und die Lehre Jesu in den christlichen Dogmatiken.

Es ist ferner klar, daß in höchst verschiedenen Graden Einzelne dasselbe besser verstehen, und in höherer Klarheit und Vollkommenheit auffassen werden. Die Einsichten dieser Einzelnen, sind sie nun Symbol? Offenbar nicht, denn nur das, worüber Alle einverstanden sind, ist's. (Die Symbole gewisser Kirchen scheinen statt dessen, worüber Alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber Alle streiten, und was im Grunde des

Herzens kein Einziger glaubt, weil es kein Einziger auch nur denken kann).

In dem Symbole liegt eine Wahrheit, so gewiß es ein Symbol ist; z. B. es ist ein Gott: mit dieser ist die Lehre und die bessere Erkenntniß einverstanden. Nun wird dieser Satz durch Unwissenheit und Unverstand weiter bestimmt: nicht eigentlich durch das Symbol; das Symbol duldet dies nur, weil es dasselbe nicht hindern kann; sondern durch die symbolischen Menschen. Die Lehre und die bessere Erkenntniß nimmt diese weitere Bestimmung nicht an, sie erkennt deutlich ihren Ungrund, sie setzt in sich das Bessere an ihre Stelle. Es ist zwischen ihr und dem Symbol eine große Kluft. Was soll nun der Sittliche thun?

Jedes Symbol enthält eine Erkenntniß vom Standpunkte der Sittlichkeit aus; es gründet sich allemal auf eine Offenbarung an ein oder mehrere begeisterte Individuen; es enthält dasjenige, worüber alle an diese Offenbarung Gläubigen und durch sie Belehrten, die eine Kirche heißen, einig sind. (Durch eine Offenbarung belehrte und durch sie weiter gekommene reicht für die Bestimmung der Mitglieder einer Kirche hin).

Nun ist gesagt worden, daß ein solches Symbol sehr tief stehe unter der eigentlichen durch die Offenbarung beabsichtigten Lehre, und unter dem Glauben in sittlicher Hinsicht ausgebildeter Glieder der Kirche, innerhalb des Umkreises der Offenbarungslehre, oder auch wohl über dieselbe hinaus. Dieser tiefere Standpunkt kann nicht nur in Unvollständigkeit und Unklarheit der Erkenntniß, sondern sogar in einem wirklichen Irrthume bestehen, welcher aus der ersteren herstammt. Wenn z. B. die richtige Erkenntniß: es ist ein Gott, weiter so bestimmt würde: dieser Gott ist ein willkührlicher Weltherrscher, Gesetze gebend, ohne begreiflichen Grund, die wir halten müssen, weil er der Stärkere ist, und der Ungehorsam uns schlecht bekommen würde; so ist das irrig, und wie aller Irrthum, widersittlich. Wie kann ich nun sagen, daß die höher Gebildeten mit dem Symbole einig sind? Antwort: Sie sind nur mit demjenigen im Symbole einig,

was das Wahre daran ist: wie hier, mit dem: es ist ein Gott, ein Uebersinnliches überhaupt, nicht aber mit der weiteren unsittlichen Bestimmung.

Und hier wird klar, inwiefern das Symbol den sittlichen Menschen in der Wechselwirkung mit Gliedern seiner Kirche binde. Nicht etwa insofern, daß er genöthigt sein soll, das als irrig Erkannte doch zu glauben, oder sich Mühe zu geben, es zu glauben, und ihm einen Sinn anzudichten, nicht, ihn darüber in seinem Gewissen zu beunruhigen. So weit sind in den finstersten Zeiten die eifrigsten Vertheidiger der Rechte der Kirche nicht gegangen: die Gewissen haben sie frei gelassen. Auch nicht, daß er das für falsch Erkannte lehre, wolle, daß es gelehrt werde, noch auch zulasse, daß es gelehrt werde, wenn er es verhindern kann. Wie möchte dies, da er es als offenbar unsittlich erkennt, mit seinem lebendigen Eifer für die sittliche Bildung Aller beisammen bestehen; lediglich daß er es nicht auf die Gefahr hin, selbst das Wahre, das mit dem Irrthume vermischt ist, wankend zu machen und umzustürzen, predige und bestreite. Diese Gefahr aber ist in der Regel immer vorhanden. Wenn durch seine Bestreitung der irrigen Bestimmung Gottes, in den Gemüthern solcher, denen Gott nur an dieser irrigen Bestimmung hängt, und nur durch sie gedacht werden kann, der Glaube an Gott selbst verfiele; so wäre ein Gewinn, den die Gemeinde der Gläubigen schon gemacht hat, vernichtet, ein Glied, das sich an sie freilich nur locker und leicht angeschlossen hatte, wäre ausgestoßen, und so Etwas kann der, der bloß auf Sittlichkeit, nicht etwa bloß auf theoretische Klarheit und Consequenz ausgeht, niemals vor seinem Gewissen verantworten. (An welcher Stelle es erlaubt, ja Pflicht sei, bloß auf theoretische Klarheit auszugehen, weil sie da ein Mittel ist zur sittlichen Erleuchtung, werden wir tiefer unten sehen). Der Sittliche nimmt Jeden, wie er ist; jene Irrthümer gehören aber zu seinem unvermeidlichen Sein, von diesen aus sucht er ihn zu erheben; aber daß er ganz aus dem Zusammenhange sittlicher Erkenntniß herauskomme, wagt er nie. Ein Unterricht im Geiste der Sittlichkeit innerhalb der Kirche

lehrt schlechthin nicht das dem Lehrer selbst als irrig Einleuchtende; eben so wenig aber auch bestreitet er es, sondern er knüpft seinen Unterricht an das in der Mischung mit dem Falschen befindliche Wahre, und erhebt dieses höher. Fruchtet ein solcher Unterricht, fruchtet er an den Mehrsten, und endlich an Allen; so wird das Falsche, das mit der erhöhten und erweiterten Erkenntniß des Wahren nicht mehr beisammen bestehen kann, unvermerkt ausgestoßen aus dem allgemeinen Glauben, weil es kein einziges Glied der Kirche mehr giebt, das daran glaubt; und das Symbol hat sich verändert und erhöht, und wird bei Fortsetzung eines solchen Unterrichts sich immerfort erhöhen, und der zu Grunde liegenden Offenbarungslehre und dem Glauben der Gebildeten immer näher kommen. Das Symbol ist perfectibel, und es ist der Hauptzweck der Kirche, daß es immerfort vervollkommnet werde.

Ein solcher Zweck der Kirche ist erreichbar nur unter der Bedingung, daß die bestellten Lehrer derselben nicht selbst gefangen sind im Symbol, (denn dann würde sich dasselbe sogar verschlechtern, und die Kirche verfallen, wie auch denn Beispiele davon da sind in der Geschichte:) sondern über demselben stehen. Ueber alles Symbol und über die Kirche selbst setzt hinaus die Wissenschaft; diese so eben aufgestellte Perfektibilität des Symbols und der Kirche ist sonach bedingt durch das Vorhandensein eines wissenschaftlichen Publikums im Schooße der Kirche: und die kirchlichen Lehrer müssen durch die Wissenschaft gebildet, und selbst Mitglieder dieses wissenschaftlichen Publikums sein.

Was hat nun diesem in unserem Zusammenhange so einleuchtenden Grundsatze sich entgegengestellt, und stellt sich ihm auch wohl noch entgegen? Wo läugnet die Gegenparthei uns etwa ein Princip ab, und stellt ein anderes auf? Gegenparthei wäre nämlich diejenige, welche die absolute Unveränderlichkeit des Symbols behauptete. Dies ist das Princip, welches sie uns abläugnet. Wir haben gesagt: die Wahrheit der vorgetragenen Glaubenslehre muß sich einem Jeden innerlich an seinem eigenen sittlichen Sinne bestätigen. Ein anderes Mittel der Bewahrhei=

tung und Anknüpfung kennen wir nicht; wir haben also nur einen inneren Beweis. Jene dagegen wollen den Glauben auf die Autorität eines Zeugnisses stützen, und machen den Beweis äusserlich, wie ein gerichtliches Zeugenverhör, fragend nach dem Wissen können, der Ehrlichkeit der Zeugen, und nach ihrer Menge. Hier, wo ein inneres Kriterium der Wahrheit und ein in sich wachsendes Organ der Erkenntniß gar nicht Statt findet, muß die Aussage freilich unverändert also bleiben, wie sie gemacht worden, weil nur in diesem Inhalte sie als wahr erwiesen ist. Darum erhält in dieser Ansicht auch die äussere Geschichte der zu Grunde gelegten Offenbarung einen Werth, vor dem der Inhalt derselben beinahe gänzlich verschwindet; weil auf diese Geschichte der Glaube gegründet wird. Dagegen in unserer Ansicht es an sich gar nicht darauf ankommt, wer das innerlich durch das Zeugniß unsers eigenen sittlichen Sinnes Bestätigte zuerst gesagt haben möchte. Es ist uns wahr, und ob es kein Mensch in der Welt sagte: wir ruhen auf unserer eigenen Ueberzeugung. Nun entsteht aber auf den Grund eines solchen äusseren Beweises gar kein inneres Fürwahrhalten; sondern nur ein nicht Widersprechendürfen, und etwa ein Nachsagen mit Worten. Alles, was bewiesen ist, ist auch nur dies: daß die und die dies und das gesagt haben, vielleicht es für wahr gehalten haben; aber was geht das uns Andere an? Ferner: entweder die innere Ueberzeugung entwickelt sich gelegentlich bei Führung des äusseren Beweises; so sagen wir, wie vorher gemeldet: oder sie entwickelt sich nicht, so haben wir in der That Nichts gewonnen, als eine historische Erkenntniß, die uns Nichts nützen kann. Man hat in diesem kirchlichen Systeme sich um so mehr mit diesem äusseren Bekenntnisse begnügt, weil man es wieder gebrauchte zur Verstärkung des historischen Beweises, indem dadurch die Zahl der künftig anzuführenden Bekenner sich abermals vermehrte. Der Satz wurde nun so ausgesprochen: was Alle zu aller Zeit geglaubt haben, das ist wahr, und dem zu widersprechen wirst doch wohl du Einzelner dich nicht unterstehen, klüger zu sein meinend, denn sie Alle? Nun war die imponirende Autorität recht durchgeführt; auch war als Maaßstab des Bekenntnisses, und als

ewig dauerndes Symbol gerade die allerdürftigste Erkenntniß aufgestellt. Ja, wenn sich ausmitteln ließe (wovon nachher), was Alle zu aller Zeit und in alle Ewigkeit fort hätten glauben sollen, und immerfort glauben sollen, zufolge ihrer Grundbestimmung: so möchte dies wohl das Wahre sein: aber so gewiß in der Wirklichkeit das Uebersinnliche sich nur allmälig entwickelt, so gewiß ist stets die neueste Offenbarung Gottes die richtige, und diejenige, die an alle Menschen kommen soll, das dagegen, was von jeher der Allerungebildetste geglaubt hat, ist gewiß das Dürftigste. Ausserdem müssen sie diese alte Zeit von irgend einem Punkte an willkührlich datiren. Der Verfasser des vierten Buchs des Ciceros de natura deorum hat dies ganz lustig persiflirt. Der Pontifex Maximus Cotta beweist, daß Götter in plurali seien, weil von Allen zu aller Zeit in ununterbrochener Folge also geglaubt worden sei. Die Juden zwar scheinen eine Ausnahme zu machen, was an sich nicht viel bedeute, wenn man aber recht hinsehe, auch nicht wahr sei.

Also auf Einwürfe, die aus dem Autoritätsglauben hergenommen sind, können wir gar nicht eingehen; denn diesen Beweis verwerfen wir schlechthin. Eine auf Autoritätsglauben sich gründende Kirche kann nebenbei und zufällig sittliche Erkenntniß in den Menschen entwickeln, wie Alles in der gegebenen Welt dieses kann und soll, und etwas Anderes durch Gott in der Welt gar nicht geduldet wird, — aber dieser Zweck liegt durchaus nicht in ihrem Mittel. Sie ist die bloße Fortpflanzerin einer historischen Tradition, auf welche, als solche, gar Nichts ankommt. Sie ist darum gar keine Kirche. Eine Kirche ist nur, was geradezu auf innere Ueberzeugung wirkt. Jene, indem sie bei dieser historischen Tradition denn doch nicht umhin konnten, neben der Offenbarungsgeschichte den Inhalt derselben selbst aufzubehalten, haben wenigstens die Möglichkeit, daß eine wahre Kirche an sie sich anschließe, bewahrt, und sind nur in sofern ein Glied in der Kette der Fortbildung des Menschengeschlechts. Das Letzte und Aeusserste, wohinter dieser Autoritätsglaube sich versteckt, werde ich tiefer unten berühren. —

Jetzt zurück in unsere Untersuchung:

Wir fanden: im Schooße der Kirche müsse ein wissenschaftliches Publikum sein. Dies hat zwei Zweige zu bearbeiten, den historischen und den philosophischen. Was zuvörderst den historischen Theil des Studiums in Beziehung auf eine Kirche betrifft; so ist so eben gezeigt worden, daß auf die Geschichte der Offenbarung und ihrer Fortpflanzung durch die Kirche unmittelbar, für die Mittheilung an die ungelehrten Mitglieder der Kirche Nichts ankomme, indem dies durchaus nur Nebensache sei, und als Nebensache gegen den Hauptzweck der inneren Ueberzeugung behandelt werden müsse. Wohl aber könnte in einem gewissen Falle mittelbar, und zur Bildung des Lehrers, auf diesen Zweig viel ankommen: in dem Falle, wenn etwa schriftliche Urkunden über die Offenbarung, auf die die Kirche sich gründet, vorhanden sind, und wenn etwa diese, wie es sodann nicht füglich anders sein kann, als das eigentliche Symbol, welches in dem wirklich vorhandenen Symbol, der zeitigen Interpretation, nur angestrebt wird, aufgestellt worden ist: wenn diese als das eigentliche und vollständige Symbol dastehen, von welchem, in der Uebereinstimmung mit ihm, alles andere Symbol seine Gültigkeit enthalte: wie es z. B. in der wohlverstandenen protestantischen Kirche der Fall ist, und wohl nicht viele protestantische Theologen die Stirn haben werden, dieses abzuläugnen. Steht diesem Grundsymbole etwa eine gleichfalls authentische, und alle Rechte der unmittelbaren Offenbarung mit ihm theilende Interpretation zur Seite, so läßt sich freilich Nichts weiter thun, als für's Erste diese Interpretation umwerfen, wie unsere Reformatoren gethan haben, und darin ganz richtig, und dem Gesetze des Fortschrittes der Bildung ganz gemäß verfahren sind. Hätten sie nun, wie Einige meinen, nicht gegen das Princip, sondern nur gegen die vorhandene Interpretation Etwas gehabt, und die ihrige als gleichfalls ewiges und den Urkunden gleich gültiges Symbol an die Stelle setzen wollen; so wäre dies höchst inconsequent, und wir müßten mit ihrer Interpretation, nach ihrem eigenen Princip, gerade so verfahren, wie sie verfahren sind.

Wenn es also so wäre — und wenn ferner etwa Gründe vorhanden wären, zu glauben, wie ich z. B. freimüthig gestehe, daß ich dafür halte, — daß jene Urkunden seit ihrer Entstehung noch niemals ganz und richtig verstanden worden, daß darum in keiner möglichen vorhandenen Interpretation ihr wahrer Inhalt niedergelegt sei: so müßte ja dem künftigen Lehrer Alles daran liegen, sie richtig zu verstehen, um an diesem Verstehen seine eigene Erkenntniß und sein ihm angestammtes Symbol zuvörderst, und dann auch das Symbol Anderer zu erhöhen, welches ohne Sprach- und historisches Studium nicht möglich sein dürfte. Wenn man z. B. dem Stifter unserer christlichen Religion zugesteht, daß er ein von Gott Begeisterter, und durch diese Begeisterung aus allem Zusammenhange des natürlichen Fortganges der Bildung mit seiner Vorwelt und Nachwelt herausgerissen, ein ausserordentliches sittliches Genie gewesen sei, wie wir ja auch unter anderen Völkern des Alterthums Genien anderer Art anerkennen, welches doch wohl das Wenigste ist, was diejenigen, die hier mitsprechen dürfen, mit dem Munde bekennen; so sollte man es doch nicht für so schlechthin unmöglich halten, daß er Manches eingesehen haben könne, was wir trotz unserer Cultur und unserer Philosophie, dennoch bis auf diese Stunde nicht wissen, und von ihm lernen könnten: es wäre darum allerdings wohl möglich, daß man ein unbefangenes Studium jener Urkunden, lediglich um sie zu verstehen, und aus ihnen zu lernen, sich zum Zwecke machte. Aber auch da ist der Sinn der Untersuchung nicht der, zu erforschen, w e r etwas gesagt habe, sondern w a s gesagt worden sei. Was wir etwa verstehen werden, soll uns gelten, nur inwiefern wir es verstehen, und selbst von der Wahrheit uns überzeugen, nicht, wie wir es verstanden, v o r f i n d e n; ungeachtet wir es freilich selbst nicht erfinden konnten.

Gesetzt nun, man wäre dieser Meinung nicht, oder sähe einen anderen Weg, seine eigene Erkenntniß zu steigern; so ist diese Schrift doch immer, der Voraussetzung nach, das stehende Symbol, an welches eben die Kirche glaubt, und es wird immer nöthig sein, mit dem Inhalte desselben bekannt zu sein, um das auf anderem Wege Gefundene darin wieder zu erkennen, und es

auf eine standhaltende Weise den Kirchengliedern darin nachzuweisen.

Der zweite Theil der wissenschaftlichen Bearbeitung der Theologie ist der philosophische.

Die Philosophie, falls sie in sich zu Ende ist, umfassend das System des Wissens, W.=L., hat neben anderen auch denselben Inhalt, den jedes Symbol und jede mögliche Offenbarung haben kann, die Erkenntniß vom sittlichen Standpunkte. Aber ihr formaler Erkenntnißgrund ist durchaus verschieden. Jene haben zum Grunde ihrer Erkenntniß den sittlichen Sinn: das Gefühl der Uebereinstimmung; bei den Begeisterten, indem es mitgetheilt wird: Genialität, Hiatus. Hier dagegen ist er das allgemeine innere Auge, die Sehe; jenes dagegen ist Gefühl. Es ist bekannt, womit das innere Auge es zu thun hat, mit der Genesis nämlich alles Faktischen. Es läßt das Faktische schlechthin entstehen, so auch die Sittlichkeit selbst, und Alles, was sie enthält. Sie ist darum klar, durchaus im Klaren, umfassend das Organische des Glaubens. Sie enthält darum den Inhalt aller möglichen Offenbarung in ihrer organischen Vollständigkeit und genetischen Klarheit, also die Vollendung und das Ziel alles Aufsteigens der Kirche.

(Der Gegensatz der Philosophie mit der Offenbarung ist also wie Sehe und Gefühl).

1) Sehe und Gefühl ist ein absoluter Gegensatz. Die Philosophie muß es darum wagen, den Menschen aus jener Sphäre des Gefühls loszureißen, auf jede Gefahr, ausserdem kommt es zu ihr nicht. Sie ist rein theoretisch, das Symbol muß sie hypothetisch verlassen. Wie kann es nun ein Mensch, bei Sittlichkeit, wagen, einem Anderen Philosophie vorzutragen? Dies geschieht auch eigentlich nicht. Der sittliche Begriff ringt nach Klarheit, und so nach Philosophie, und bricht in diesem Ringen durch; also nicht die äussere Freiheit, sondern der Begriff selbst thut es im Individuum. Ein solches sieht sich sodann nach äusserer Belehrung und Nachhülfe um. Der Trieb nach Philosophie muß in Jedem selbst entstehen, und wird bei aller Belehrung vor-

ausgesetzt. Ausserdem kommt es nie dazu, und der Mensch bleibt so kirchengläubig oder so sinnlich und ungläubig, als er vorher war. Im letztern Falle kann sein Unglaube nur Worte bekommen; dieser augenblickliche Schade und Aergerniß, den kein Einzelner auf sich nehmen dürfte, ist denn doch in der großen Haushaltung der göttlichen Vorsehung keiner, und sie, die es angerichtet hat durch jenen Trieb, wird es verantworten. Ein Klarer und Ungläubiger hat immer mehr Werth, als ein Dumpfer und Stumpfer an sich, und im Ganzen. Der Unglaube entwickelt sich allemal seiner Vernichtung entgegen.

2) Der sittliche Glaube ist es, wo es zu wahrer Philosophie kommt, der sich selbst zur Klarheit und zum Triebe des Sehenwollens entwickelt. Philosophie setzt ihn voraus: sie muß schon haben das Objekt, das sie sehen will im klaren Lichte. Aber der sittliche Glaube kommt in das faktische Dasein nur durch Offenbarung, Inspiration. Alle Philosophie darum, obwohl sie in Absicht der Form weghebt durchaus über alle Kirche, geht dennoch ihrem faktischen Sein nach aus von der Kirche und ihrem Princip, der Offenbarung. Der Philosoph ist darum und bleibt Mitglied der Kirche, denn er ist im Schooße der Kirche nothwendig erzeugt, und von ihr ausgegangen.

3) Man hat gefragt: ob die Vernunft (die Vernünftigkeit oder die Philosophie) Richterin sei in Glaubenssachen, und der Prüfstein der Richtigkeit aller vorgeblichen Offenbarung: und ungeachtet jetzt wohl alle Gebildeten über die zu gebende Antwort einig sein dürften, so scheint es doch oft an Muth zu fehlen, geradezu und unumwunden die Meinung auszusprechen. Ich glaube aber, daß es darauf ankommt, dies klar auszusprechen, und daß ich, Ihnen gegenüber, die Sie, falls Sie sich überzeugen, es weiter verbreiten sollen, es aussprechen muß. Die Prämissen der zu gebenden Antwort sind schon hingestellt. Enthält die Philosophie die gesammte sittliche Erkenntniß, als den möglichen Inhalt aller Offenbarungen, aller Symbole und alles Kirchenglaubens, in organischer Einheit und vollendeter Klarheit; so leidet es keinen Zweifel, daß die Philosophie, die dies nur in

der That ist, höchste Richterin ist, und daß Alles, was ihr widerspricht, irrig sei, und durch den Fortschritt allmälig aufgegeben und losgelöst werden muß. In sofern ist die Lehre der Philosophie über das Uebersinnliche der reine lautere Glaube, zu welchem hinauf alle Kirchenlehre und alles Symbol im Fortlaufe der Zeiten gehoben werden muß.

Die diesem Satze widersprechen, nehmen entweder ihn, besonders das Wort Philosophie und Vernunft in ihm, in einer anderen Bedeutung. Ihnen ist Vernunft und Philosophie das bloße Raisonnir-Vermögen über die Sinnenwelt, weil eine andere Art des Raisonnements ihnen noch gar nicht vorgekommen ist, und sie urtheilen nach ihrer Erfahrung. Was jene nur irgend Böses über die Blindheit dieses bloß sinnlichen Verstandes über Uebersinnliches sagen mögen, geben wir zu, und sagen es mit ihnen, und haben es unter Andern auch in diesen Vorlesungen gesagt, so entschieden, als sie wollen. Sie setzen voraus, daß dies eine ganz andere Welt sei, ohne allen Zusammenhang, ohne Vereinigungsbrücke, und daß man durch kein bloßes Combiniren, Fortschließen und Klarmachen des Sinnlichen hineinkomme; daß man durch ein Wunder, durch einen Sprung hinüber gehoben werden müsse: wir geben dies zu und predigen es, wie sie. Auch gestehen wir ein, daß es zur wahren Philosophie ohne diese Erhebung nicht kommen kann, und daß diese selbst auf dem faktischen Boden der Offenbarung ruhe. Darin aber, daß Philosophie Nichts sei, als jenes Combiniren des sinnlichen Begriffs, sind wir mit ihnen uneinig, und können sie bloß bitten, darüber sich bessere Kenntnisse anzuschaffen, und nicht immerfort in den Tag hinein zu reden von dem ihnen schlechterdings Fremden.

Diejenigen aber, welche unserm wohl und richtig verstandenen Satze widersprechen, was müßten diese voraussetzen? Gott hat geredet, sagen sie, was soll der Mensch da noch weiter richten? und das ist die letzte Höhe ihres Autoritätsbeweises. Sie besinnen sich nicht, daß Jeder, der nicht selbst dabei war, als dies geschah, wohl an ihrer eigenen, oder an ihrer Zeugen Glaubwürdigkeit zweifeln kann, und daß er keineswegs Gott, sondern

nur sie der Lüge oder des Irrthums züchtigt. Können sie sich denn nie besinnen, daß sie ja nicht selbst Gott sind oder werden? Und wie steht es mit der Aussage, die sie uns in Gottes Namen aufbinden wollen, wenn sie ein der Vernunft Unbegreifliches, ein Geheimniß enthielte? Sie nehmen an, daß Gott anders zu uns sprechen könne, als durch sein ewiges Wort, durch welches die Welt geschaffen ist, sein absolutes Bild; daß er erscheinen könne, oder auch nicht, und so erscheinen könne, oder anders: und daß dieses göttliche Bild nicht sein absolutes Kriterium bei sich führe; das Kriterium eben der Vernunft, welches die Philosophie selbst in der faktischen Erscheinung ist. Nehmen an, oder vielmehr nehmen nicht an; denn dergleichen Begriffe sind noch nie in die dicke Finsterniß ihres Aberglaubens gedrungen.

Die Welt ist Gottes Bild, und wie diese ist, ist sein Bild ganz, und kann nie werden: es kann kein neues Sein geschaffen werden, wiewohl allerdings das ewige Sein allmälig sich entwickelt zum Bewußtsein. Was haben dagegen diese für einen Gott und für eine Welt? Eine Welt, die fertig ist und für sich besteht ohne Gott; wenn man die Lehren Einiger scharf ansieht, durch einen Teufel. Einen Gott, der irgend einmal in der Zeit (das sind eben ihre Wunder) willkührlich eingreift in die Welt, und Etwas in ihr hervorbringt, das doch wieder nicht eigentlich in sie hineinkommt, indem es nicht einmal in den Begriff derselben eintritt, sondern das aufbehalten werden muß als Andenken eines leeren Faktums (das sind ihre Geheimnisse). Es ist einzusehen, daß sie bei dieser Lage ihrer Sachen gegen das Richteramt der Vernunft protestiren müssen.

Die Anwendung davon auf die Steigerung des Symbols läßt sich leicht machen, und ist im Vorbeigehen schon gemacht. Ich sagte: diese Untersuchung sei besonders zeitgemäß, weil der Aberglaube noch gar nicht sterben will, sondern durch eine Art von Reaction wieder lauter geworden zu sein scheint, und man besonders auch unter Protestanten viel Ungebührliches über Kirche und ihre Gewalt sprechen hört.

Nachdem ich auch über diesen Punkt, der oft zur Beängstigung der Gewissen gereichen mag, mich ausgesprochen, und, so viel ich weiß, Nichts von Bedeutung, was hierher gehört, mehr übrig ist, schließe ich diese Vorlesungen.

Ascetik

als Anhang zur Moral *).

(In Vorträgen zu Jena 1798 gehalten; als Anhang zur gedruckten Sittenlehre).

---

*) Man vergleiche dazu oben S. 41.

§. 1. Vorbegriff der Ascetik.

Jede reine Wissenschaft betrachtet ihr Objekt bloß nach seinem Begriffe a priori; ohne Rücksicht zu nehmen auf die zufälligen Unterschiede, die entweder in der ursprünglichen Verschiedenheit der einzelnen, unter dem Objektsbegriffe enthaltenen Individuen, oder in dem Gebrauche oder Mißbrauche der Freiheit durch dieselben beruhen; welche letztere gewisse Neigungen und Gewohnheiten hervorgebracht haben kann. So muß auch die Moral verfahren und so hat es die unsrige gethan. Sie stellt den Menschen überhaupt, d. i. das Naturwesen auf, in welchem ein Naturtrieb sich befindet, und bezieht auf ihn das Sittengesetz der Vernunft, ohne ihm schon eine bestimmte Stellung zur Sittlichkeit, weder durch Nachgiebigkeit gegen diesen Naturtrieb, noch durch Aufnahme derselben in seinen Charakter zuzuschreiben. Die Moral empfängt ihn ganz rein aus der Hand der Natur.

Ebenso macht es, daß ich dieses Beispiel, an welchem ich meine Begriffe am Besten erläutern kann, daneben stelle, die philosophische Rechtslehre. Sie nimmt die Menschen überhaupt als bloße Naturwesen, und fragt: wie der Gebrauch der Freiheit derselben sich in ihrem gegenseitigen Verhältniß vertragen möge, ohne auf vorhergehende Verabredungen, auf eine schon bestehende Verfassung derselben, bei welcher vielleicht die Vernunft nicht durchgängig zu Rathe gezogen worden, ihre Absicht zu nehmen. Daher entsteht jene Kluft zwischen Theorie und Praxis oder ihre unmittelbare Anwendung im Leben. Die reine Wissenschaft, wenn sie gebraucht und das Vorhandene nach

ihr bestimmt werden soll, paßt nicht: jenes schließt sich an ihre theoretischen Sätze nicht an; sie erscheint unpraktisch.

Dies gereicht nun der Wissenschaft gar nicht zum Nachtheil; und nur der reine Unverstand, der weder weiß, was Theorie, noch was Praxis ist, und der überhaupt Nichts weiß, kann es ihr zum Vorwurf machen. Sie paßt freilich nicht auf dasjenige, worauf sie nicht gerechnet hat, und worauf sie, so gewiß sie reine Wissenschaft ist, nicht rechnen soll. — Der Theoretiker sagt mit Recht, wenn man klagt: es passe sein Ergebniß nicht auf die Welt; — ich rede auch gar nicht von Euch und Euerer Welt; denn Ihr und Eure Welt taugt allzumal nicht viel. Ihr wollt, daß Alles bleibe, wie es ist, und Alles gehe, wie es gehen mag: und wenn Ihr dies wollt, so laßt nur Alles seinen Gang gehen, und belästigt wenigstens den Philosophen nicht mit Euren Fragen. Laßt ihm seine Schulphilosophie als eine Uebung des Scharfsinnes, — denn für Euch kann sie allerdings nichts weiter sein, — gelten.

Dennoch soll der Meinung des wahren Philosophen nach die Wissenschaft allerdings in's Leben eingeführt werden, und — da das reine Naturleben sich wohl nirgends mehr finden möchte, — in irgend einen bestimmten empirischen Zustand desselben. Es entsteht sonach die Aufgabe für den Philosophen, zu zeigen, wie die Forderungen der Vernunft in einem bestimmten empirischen, gegebenen Zusammenhange von Voraussetzungen realisirt werden können; und die Wissenschaft, die diese Aufgabe löst, liegt zwischen der reinen Wissenschaft und der bloßen Erfahrung, Historie, mitten inne; und füllt die Kluft zwischen Theorie und Praxis, — so weit sie nämlich wissenschaftlich überhaupt gefüllt werden kann. Ich mache die letztere Bedingung mit Absicht. Jene vermittelnde Wissenschaft nämlich, inwiefern sie denn doch den Charakter der Wissenschaftlichkeit erhalten soll, also ein bestimmtes, durch ihre Form zu erschöpfendes Objekt hat, kann nicht auf das Zufällige und Unbestimmbare Rücksicht nehmen. Es bleibt daher der Beurtheilung des Praktikers immer ein großes Feld übrig; die vermittelnde Wissenschaft leitet ihn nur und giebt die Brücke der zwei verschiedenen Welten an. Da aber die Lücke

dennoch bleibt, muß er sich selbst durch gesunde Beurtheilung helfen, welche eben kunstgemäß auszubilden, Sache der theoretischen und der vermittelnden Wissenschaft ist.

Das die Anwendung der reinen Rechtslehre auf bestimmte vorhandene Staatsverfassungen Vermittelnde heißt Politik: das die Anwendung der reinen Moral auf den empirischen Charakter Vermittelnde, in so weit dies möglich ist, heißt Ascetik.

Inwiefern es möglich ist, sage ich: es ist nämlich ein großer Unterschied zwischen dem, was die Politik zu leisten hat, und demjenigen, was man etwa der Ascetik zumuthen könnte; und durch Aufstellung dieses Unterschiedes denke ich meinen Begriff von der letzteren klarer zu machen.

Die Politik soll den Weg nachweisen, wie man einen bestimmten Staat zur einzig vernunftmäßigen rechtlichen Verfassung nach und nach hinleiten kann. Ebenso sollte die Ascetik im Gegensatze den Weg nachzuweisen haben, wie man Andere oder sich allmählig zur moralischen Gesinnung hinführen könnte.

Aber da zeigt sich ein großer Unterschied. Die Staatskunst hat es nämlich nicht mit dem eigentlich freien Willen des Menschen zu thun, sondern mit diesem Willen, inwiefern er durch Bewegungsgründe aus der Natur angetrieben werden kann; inwiefern er gleichsam ein Theil in der Kette des Naturmechanismus ist. Nur die vernünftige Selbstliebe vorausgesetzt, ohne welche der Mensch auch nicht einmal fähig ist, unter Andern zu leben, und nicht unter ihnen geduldet werden darf, sondern von ihnen abgesperrt werden muß, — hat die Staatskunst durch Zwangsmittel, durch nachtheilige Folgen, die sie aus widerrechtlichen Handlungen entstehen läßt, u. s. w., den Willen der Menschen in ihrer Gewalt. Es ist nämlich gar nicht darum zu thun, aus welchem Beweggrunde der Bürger also handelt, wie sie es vorschreibt, sondern wie er handelt. Sie beabsichtigt nur Legalität, keinesweges Moralität. Er ist sonach, da hier ein Rechtszwang vorhanden ist, auch ein stätiger Weg, eine fortlaufende Linie, die sich berechnen läßt.

Ganz anders ist es mit dem Zwecke der Moral. Sie hat die Freiheit, als solche, zum Objekt: das Gute muß geschehen,

schlechthin um sein selbst willen, und aus gar keiner andern Ursache. Dieser Entschluß ist nun etwas absolut Erstes; er läßt an Nichts sich anknüpfen als Zweites, wie ein Bewirktes als seine Ursache. Er muß aus der Seele der Menschen selbst hervorgehen, und läßt sich nicht von Außen in ihm hervorbringen; wie sich durch Androhungen von Strafe allerdings der Entschluß in ihm hervorbringen läßt, Etwas überhaupt nur zu thun oder nicht zu thun. Ebenso wenig läßt er sich durch den Menschen selbst nach einer Regel in sich selbst hervorbringen, eben darum, weil er nichts Zweites (Motivirtes) im Gemüthe ist. So lange er ihn nicht hat, kennt er ihn nicht einmal: er ist für ihn überhaupt gar nicht da. Es giebt demnach zur moralischen Gesinnung gar keine stricte Linie aus vorhergehenden Zuständen und Gesinnungen; man kommt zu ihr nur durch einen Sprung in ein absolut anderes, der Naturgesinnung gänzlich entgegengesetztes Gebiet. Sonach wäre eine Ascetik in jenem Sinne schlechthin unmöglich.

Ferner ist zwischen dem juridisch Rechten und moralisch Rechten der große Unterschied, daß das Erstere ein Mannigfaltiges ist, und ein Fortschreiten von einer nicht ganz rechten, jedoch auch nicht ganz unrechten Verfassung zu einer gerechtern, und von dieser aus nach einem gesetzlich weiter treibenden Principe zu einer noch gerechteren Statt findet; — das moralisch Rechte aber schlechthin nur Eins ist, und es darin kein mehr oder minder Rechtes giebt. — Die letztere Behauptung leidet auch nach Allem, was im gegenwärtigen Collegio darüber gesagt ist, keinen Zweifel. Zur Erläuterung und Bewährung des Erstern muß ich aber Etwas hinzusetzen.

Absolut unrecht im juridischen Sinne ist nur dies, daß gar keine bürgerliche Verfassung sei; (und um ganz bestimmt mich auszudrücken, will ich, ungeachtet es hier nicht einfließt, hinzusetzen, daß es Menschen giebt, die ohne ihr Verschulden, d. h. ohne Verbrechen, rechtlos sind). Die allererste Anforderung ist sonach die, daß auf irgend eine Weise, so gut es sich will thun lassen, irgend eine Rechtsverfassung zu Stande gebracht werde. In diesem Zustande ist der Form nach juridisches Recht, obgleich

etwa, der Materie nach, dies Recht wieder das höchste Unrecht sein mag. Dennoch die schlechteste ist besser als keine. Nun soll allerdings von Stund an darauf gedacht und gearbeitet werden, sie der einzig vernunftmäßigen entgegenzuführen: aber allenthalben, wo dies nicht weiter gehen würde, ohne die bestehende Verfassung ganz umzukehren, darf nicht weiter gegangen werden: es ist juridisch recht, daß temporär dieses Unrecht bleibe.

So ist es in der Sittenlehre nicht: da giebt es keine Vergünstigung, das Schlechtere zu thun, wo man das Bessere weiß; entweder man muß ganz sittlich sein, oder man ist es gar nicht. — Es giebt hier, wie gesagt, kein Fortschreiten vom Guten zum Besseren; sonach wäre auch in dieser Hinsicht eine Ascetik unmöglich.

Was bleibt demnach — noch immer die Ascetik betrachtet, wie wir angefangen haben, als sich verhaltend zur reinen Moral, wie Politik sich verhält zur reinen Rechtslehre, — was bleibt doch etwa für sie übrig?

1) Wie soll man Andere zur moralischen Gesinnung bringen? — wie denn die Politik durchgängig auf Andere, auf einen Staat, der uns Objekt ist, geht; — diese Frage hat gar keinen Sinn, wenn die moralische Gesinnung des Andern betrachtet wird, als Produkt unseres Wirkens. Dennoch können wir dem Andern wenigstens Anleitung geben, d. h. ihn aus sich selbst dahin bestimmen, sich dazu zu erheben. — Dies geschieht dadurch, daß man das Gefühl der Achtung bei ihm beschäftige, und es dadurch auf ihn selbst richte. Eine solche Wissenschaft würde nicht zur Ascetik, sondern zur Pädagogik, im weitläufigsten Sinne, gehören. Darüber haben wir Alles oben, was zu sagen war, bei Untersuchung unserer Pflicht, Moralität unmittelbar zu verbreiten, erschöpft *).

2) Die Frage, deren Auflösung eigentlich die Ascetik ausmachen könnte: wie kann ich mich selbst zur moralischen Gesinnung bringen? hat, wie wir so eben gesehen haben, gleichfalls keinen

*) Vgl. das System der Sittenlehre 1798. §. 25. S. 422—435.

Sinn — und aus demselben Grunde nicht. Wer also fragt, wem es Bedürfniß ist, der hat schon die moralische Gesinnung.

Aber folgende Betrachtung weiset der Ascetik dennoch einen wichtigen und ehrenvollen Platz an.

Wer nur einmal in seinem Leben seine Pflicht um der Pflicht willen vollbringt, der ergreift dadurch nothwendig für seine ganze Existenz den Entschluß, derselben getreu zu sein. Wollte er nur diesmal seine Pflicht thun; so wollte er sie auch diesmal nicht thun, und thäte sie auch diesmal wirklich nicht. (Legal möchte seine Handlung sein, aber moralisch wäre sie sicher nicht).

Denn der Bewegungsgrund der Pflicht ist nicht ein empirischer, der nur unter Zeitbedingungen gälte, wie jeder andere sinnliche: (»Weil die Lage d i e s m a l so ist, will ich so handeln;«) — sondern der absolut ohne alle Beziehung auf Zeit gilt. Wer der Pflicht als solcher sich unterwirft, der unterwirft sich ihr für immer.

Nun kann es doch geschehen, nicht, daß er in der Zukunft den entgegengesetzten Entschluß fasse, der Pflicht sich nicht zu unterwerfen, oder ihr schlechthin entgegenzuhandeln: dieser Entschluß, der nur das Ideal der Bosheit, den Teufel charakterisirt, ist, wie wir an seinem Orte gesehen haben, der Vernunft schlechthin unmöglich; aber daß dieser Entschluß in seinen künftigen Handlungen mehr oder minder vergessen werde und ihm verschwinde und der alte empirische, lediglich durch sinnliche Antriebe bestimmte Charakter wieder an die Stelle des gebesserten trete.

Es muß dem Menschen, dem es ein Ernst ist, seiner Pflicht ununterbrochen Genüge zu leisten, und der aus der Kenntniß des empirischen, menschlichen Charakters, oder aus eigener schon ehemals bestandener Erfahrung diese Gefahr kennt, nothwendig die Aufgabe sich stellen, ihr abzuhelfen; und diese Aufgabe zu lösen, bliebe für die von uns vorgeschlagene Wissenschaft der Ascetik übrig.

Sie wäre demnach: e i n e s y s t e m a t i s c h e U e b e r s i c h t d e r M i t t e l, u m d e n G e d a n k e n d e r P f l i c h t s t e t s i n u n s g e g e n w ä r t i g z u e r h a l t e n.

§. 2. Nähere Bestimmung des Begriffes einer Ascetik.

Daß bei dem festen Vorsatze, unsere Pflicht zu thun, wir doch im Einzelnen sie unterlassen, kann eigentlich nur zweierlei Gründe haben:

Entweder nämlich man gedenkt bei einer unmoralischen Handlung überhaupt nicht an Pflicht, vergißt seinen Entschluß also ganz und gar; oder man denkt zwar an ihn, aber nur flüchtig und so ohne Energie, daß er nicht zur That wird, oder jene That nicht verhindert.

Ueber den ersten Fall ist wenig zu sagen. Ein Begriff, der nun einmal nicht da ist, kann auch nicht wirken: es kann aus ihm Nichts erfolgen; es ist, als wenn er überhaupt nicht vorhanden wäre. Hier wird der empirische Beweggrund, der Naturtrieb, die besondere Entschließung und vermittelst ihrer die Handlung bestimmen. — Der zweite Zustand muß erklärt werden; und ich kann ihn nur bestimmt erkennen, wenn ich ihn transscendental nehme. Man denkt in demselben zwar an seine Pflicht; aber man faßt sie nur mit der Einbildungskraft, nur halb und wie im Traume, weil zwischen entgegengesetzten Richtungen geschwankt wird. Es ist eine kalte, todte, kraftlose Empfindung! Es ist ein kraftloses Denken, das gar nicht zum Wollen wird; nur der Naturtrieb entscheidet in diesem Falle allemal, weil er der einzige Bestimmungstrieb ist, ohne Anwendung der Freiheit, — das einzig Entscheidende, wenn nicht aus der Sphäre des Sittlichen eine andere Kraft eintritt.

Wie ist nun dem Letzteren abzuhelfen? — Finden wir dies, so wird sich zugleich darin die Frage beantworten lassen: wie ist dem Ersteren abzuhelfen?

Zuvörderst: — ob nur die Einbildungskraft es ist, welche den Pflichtbegriff aufstellte, kann der Mensch wissen. Denn wenn er leichtsinnig, ohne bestimmte volle Ueberzeugung, ohne das oben beschriebene Gefühl der Ueberzeugung, sich entscheidet und handelt; so ist sie es nur. Ferner steht es ganz in der Freiheit, diesen Begriff jedesmal zur völligen Klarheit zu erheben, und sich des Entschlusses und des Handelns zu enthalten, bevor nicht die

Ueberzeugung da ist, die sich durch das beschriebene Gefühl äussert. Also er hätte den Begriff der Pflicht (auch in jedem besondern Falle) in der Einbildungskraft zum bestimmten und energischen Bewußtsein erheben sollen; und er hätte zugleich es gekonnt. — Man kann sagen: es ist Pflicht, dies zu thun.

Sonach fällt der letzte Grund solcher Unsittlichkeit mit unter den ersten. Man vergißt seine Pflicht zu thun in beiden Fällen: entweder überhaupt den Gedanken an die Pflicht, oder den in der Einbildungskraft uns vorschwebenden Gedanken einer bestimmten Pflicht zur vollständigen Klarheit zu erheben.

Die bestimmtere Aufgabe der Ascetik wäre sonach die: Mittel zu finden, um sich seiner Pflicht stets zu erinnern.

Zuvörderst — daß, wenn man sich in beiden Rücksichten ihrer nur bestimmt erinnert, sie überlegt und in's Auge faßt, man sich durch sie bestimmen lasse, hängt nicht ab von irgend einem geistigen oder natürlichen Mechanismus, sondern zugleich von der Freiheit. Denkt man den intelligibeln Menschen als in die Zeit fallend, wie man eigentlich nicht soll, hier aber wohl kann: so muß jeder pflichtmäßige Entschluß etwas ganz Neues und Erstes, kein Glied einer Kette, sondern Anfang einer neuen sein. Daß also der Entschluß wirklich hervorgebracht werde, läßt sich durch kein äusseres Mittel erreichen; er ist etwas Absolutes, schlechthin eintretend aus der intelligibeln Welt in die zeitliche: und hierüber bleibt es bei der gestrigen Erklärung. — Eine solche Theorie kann daher die Ascetik auch nicht enthalten, und insofern bleibt sie immer noch unerklärt.

Aber der gute Wille wird ja vorausgesetzt: er ist mit der ersten Entschließung einmal für immer entstanden; und wenn er je verschwände, so giebt es kein natürliches Mittel, ihn wieder herzustellen. Es wird nur verlangt, an die Erhaltung des guten Willens nur erinnert zu werden. Nicht der Entschluß, seine Pflicht zu vollbringen, und schlechthin Nichts zu beschließen, ehe man aus seiner Untersuchung darüber auf dem Reinen ist, soll Glied jener Stelle empirischer Fortbestimmung sein, sondern nur die Erinnerung an diesen Entschluß. (Ist man nur er-

innert, so bleibt der Gebrauch dieser Erinnerung noch immer von der Freiheit abhängig). —

Die Frage nach der Möglichkeit einer Ascetik steht demnach jetzt so: giebt es mechanisch wirkende Mittel, (es ist hier von Vernunftmechanismus, von zwingender Consequenz die Rede;) wodurch nach innerer Regel ein bestimmter Begriff wiederkehren muß?

Ich antworte: es giebt allerdings ein dem Mechanismus gleichkommendes Gesetz, und dies Gesetz ist das der Ideenassociation.

Ich mache mich darüber deutlicher: — 1) Gesetze der Synthesis, der nothwendigen Verknüpfung der Vorstellungen. 2) Von ihnen sind unterschieden die Gesetze der Ideenassociation; sie fallen zwischen Nothwendigkeit und Freiheit mitten inne: — Erinnerungsvermögen. Man muß sich des gleichzeitig Vorgestellten nicht erinnern, aber man kann es. (Beispiele davon). Die Erinnerung hängt ab von Freiheit, demnach von Uebung. Das nun, welches diese Erinnerung möglich macht, ist das Gesetz der Ideenassociation. (Beispiele).

Der Hauptgrundsatz, durch welchen eine Ascetik möglich würde, wäre sonach der: Verknüpfe im Voraus mit der Vorstellung deiner künftigen Handlungen die Vorstellung des pflichtmäßigen Handelns. — Dadurch entsteht zwischen dem Begriffe eines Handelns und dem Gedanken der Pflichtmäßigkeit gerade die Verbindung, welche in dem, in obigen Beispielen angeführten Mannigfaltigen Statt findet.

Nun ist die Absicht bei dem Menschen nicht etwa die, sich bei dem nachherigem Begriffe seines Handelns willkührlich und durch Durchlaufen des Mannigfaltigen (wie in den angeführten Beispielen) an den Pflichtbegriff zu erinnern: denn wenn er das nur erst wollte, so hätte er sich schon wirklich an ihn erinnert, und es bedürfte da keines weitern Hülfsmittels: — sondern die Absicht ist die, daß bei dem Begriffe des Handelns der Begriff von Pflicht überhaupt bei ihm hervortrete und ihn mit lebendiger Kraft erfülle.

Kurz die Sache soll so sein: der Begriff: ich will handeln, und der: ich will aber nur pflichtmäßig handeln, sollen unzertrennlich vereinigt werden, wie überhaupt synthetische Begriffe vereinigt sind. — Bei wem dies so wäre, bei dem wäre das Sittengesetz herrschend, er wäre im Guten vollendet. Und dies wäre das Ziel, zu welchem die Ascetik den Menschen hinzubringen hätte.

Nun aber ist die Wirkung der Ideenassociation nicht mechanisch; man kann sich, aber keinesweges muß sich einer gewissen Gedankenverbindung zugleich erinnern. Sie hängt von keinem bestimmten Gesetze ab, sondern von Freiheit, Uebung, also von Etwas, das minder oder mehr vorhanden sein kann, das sich deßhalb auch vermehren läßt. — Man kann sich deßhalb dem beschriebenen Zustande, daß jene beiden Begriffe synthetisch werden, auch stets nur annähern. Es wird also die Pflicht des Menschen bleiben, die Wirkung jenes Begriffes immer zu vermehren zu suchen.

Die Aufgabe der Ascetik ist aber als bestimmtere die: den Begriff der Pflicht mit dem Begriffe seiner Handlungen im Voraus und für immer zu associiren.

Nun ist aber die Regel der Association die, daß nur an einen bestimmten Begriff ein anderer angeknüpft werden kann, nicht aber an einen unbestimmten. Die Bestimmungen nur reproduciren sich gegenseitig. Es würde also so viel als Nichts gethan sein, wenn sich Jemand vornähme, ein Mittel zu finden, um sich bei seinem Handeln überhaupt und in abstracto sich der Pflicht zu erinnern. Das Ueberhaupt denkt man eben nicht, und bei dem Ueberhaupt erinnert man sich an Nichts!

Sonach bliebe nur übrig, daß er an bestimmte Handlungen diesen Begriff anknüpfte.

Natürlich an solche, bei denen er wüßte, daß er dem Fehler der Unterlassung oder Uebertretung am Meisten ausgesetzt sein dürfte. Bei sehr wichtigen Handlungen fehlt man grade am Wenigsten, die schon durch sich selbst zur Bedachtsamkeit auffordern, Kraftanstrengung kosten, und von Folgen sind, und die man

nicht alle Tage vollzieht. — Bei minder wichtig scheinenden, bei denen, deren man schon gewohnt ist, ist man in Gefahr.

Es wäre also nöthig: 1) allgemeine Selbstprüfung, wo man besonders in Gefahr sei. 2) Fester und lebendiger Vorsatz, grade dann an sich zu denken; bestimmte Maximen für diese und jene Fälle; — Regeln der Selbstprüfung, die man schon bereit hat. — Ein »Mann von Grundsätzen« wird eben derjenige zu heißen verdienen, der dies Urtheil in sich ausgebildet hat, und seine Freiheitsvollziehung lediglich davon leiten läßt.

3) Nun wirkt die Ideenassociation nicht mechanisch. Es bleibt sonach stets möglich, daß man den besten Vorsatz, wenn es zum Handeln kommt, vergesse. — Bleibt es nun dabei, so wird der Mensch, der etwa schon gut war, wieder ganz verdorben. Sonach tritt die Nothwendigkeit wiederholter Selbstprüfung ein, ob man seinen guten Vorsätzen nachgekommen sei: findet man das Gegentheil, Untersuchung, woher dies gekommen sei, und neue Maaßregeln gegen diese Gefahr.

Auch ohne diese Prüfung nach diesen Vorsätzen bedarf es überhaupt wiederholter Selbstprüfung seines Lebens: denn es kommen immer neue Lagen, und der Mensch schreitet auch im Erkennen und in der Vollkommenheit des sittlichen Vollbringens fort, wodurch er höhere Anforderungen an sich selbst zu machen nöthig hat.

Dem moralischen Menschen wird es innig wehe thun, ungeachtet seiner festen Vorsätze sich nicht besser zu finden. Man überlasse sich diesem Schmerz und diesen Vorwürfen; denn Nichts erinnert besser, als der Schmerz. — Durch solche fortgesetzte Selbstprüfungen kommt der Mensch dem angegebenen Ziele immer näher. Er wird nicht heilig, denn er ist u n e n d l i c h; und der Naturtrieb treibt ihn fortwährend an und muß ihn antreiben, eben weil er endlich ist: aber er wird g u t.

Durch diese Bestimmung aber, wodurch die Ascetik, als eigene Kunst eines Jeden, eine sehr ehrwürdige Realität bekommt, scheint sie als Wissenschaft abermals hinwegzufallen.

Wie kann man nämlich allgemeingültig bestimmen, inwiefern Jemand in sittlicher Gefahr sei, und durch welche Mittel er sich

besonders dagegen schützen könne? Das ist einem Jeden selbst zu überlassen. Die Ascetik bestände sonach in nichts weiter, als in jenen drei Regeln; und die Anwendung derselben auf sich selbst müßte Jeder durch die eigene, vom sittlichen Willen belebte Urtheilskraft treffen.

Doch giebt es gewisse allgemeine Gefahren für Ausführung des Vorsatzes, seine Pflicht zu thun, und gewisse allgemeine Gründe der Vergessenheit sittlicher Grundsätze. Diese kann man wenigstens aufstellen, und die Maxime, durch die man sich gegen sie schützen kann, angeben.

Ich will dies thun. Nicht die gewöhnlichen Gefahren des sittlichen Handelns, dis bei ganz rohen und ungebildeten Gemüthern eintreten mögen, sondern gerade die bei ausgebildeteren eintreten, will ich erwähnen. Aber dadurch verliert die Ascetik doch den Rang einer systematischen Wissenschaft, weil man von keinem gemeinsamen Principe ausgehen kann, und wird ein bloßes Aggregat psychologischer Bemerkungen. Anders kann denn auch nicht behandelt werden.

---

§. 3. Abriß des Wesentlichsten der Ascetik.

1) Wir haben vor allen Dingen noch bestimmter den Ursprung der Neigungen aufzusuchen, die uns in Gefahr setzen, unserer Pflicht zu vergessen; weil man gegen kein Uebel ein Heilmittel ausfindig machen kann, ohne den Ursprung desselben aenau zu kennen. Ich deducire Neigungen, Affekte, Leidenschaften auf folgende Weise.

Die Natur bringt im Menschen eine bestimmte Tendenz hervor, wie sie im Thiere, in der Pflanze u. s. f. Causalität hat. (Beispiele). Nur Tendenz, so gewiß der Mensch frei ist, d. i. diejenige Freiheit hat, die wir im Systeme die formale genannt haben, und deren Vernachlässigung viel Uebles über die Systeme der praktischen Philosophie gebracht hat. Ehe der Mensch ist, bewußtloses Kind, oder wenn er es gar nicht würde, als Blödsinniger, Cretin, wenn er unter Thieren aufwüchse, da hat der

natürliche Bildungstrieb Causalität, noch nicht gebrochen durch das Subjekt, die Freiheit. Aber sobald der Mensch sich zum Bewußtsein erhebt, reißt er sich von der Kette des Naturmechanismus und Organismus ganz los: was durch ihn geschehen soll, muß er von nun an ganz selbst thun. — Der Mensch als solcher, (als Bewußtsein) hat von Natur keine Neigungen, noch Affekte und Leidenschaften. Er hängt lediglich von seiner Freiheit ab. — Ein wichtiger Satz!

Was synthetischer Zusammenhang in der Vernunft sei, wissen Sie. Dasjenige, was in der Synthesis liegt, ist an sich nicht zum Bewußtsein entwickelt; man muß es erst durch Analyse zur Klarheit erheben. — So ist es möglich, daß der Mensch durch Anwendung der Freiheit oder durch Nichtgebrauch derselben eine der synthetischen ähnliche Verknüpfung unter den mannigfaltigen Objekten der Freiheit in sich hervorbringe; und diese der synthetischen ähnliche Verknüpfung stellt sich ein. So hängt mit einer gewissen Vorstellung = x bei den Menschen eine Mannigfaltigkeit anderer Vorstellungen = abc als successive Reihe zusammen, deren jedes in dieser Verbindung an sich von der Freiheit abhängig ist, und auch bei diesem Individuum, als es aus der Hand der Natur hervorging — (was dies heiße, haben wir oben gesehen) — von ihr abhing, jetzt aber durch wiederholte Vollziehung dieser Synthesis in eine der synthetischen gleiche Verbindung mit x gekommen ist.

Wir haben diese Verbindung, die doch keine Synthesis ist, Association genannt, und wollen sie fort so nennen. (Beispiele, zunächst von etwas ganz Entlegenem. Wenn Sie schreiben, bedenken Sie denn da jeden Strich und jeden einzelnen Buchstaben deutlich und bestimmen sich, mit Freiheit ihn hervorzubringen? Ich dächte, nicht. Sie denken das Wort und es stellt sich geschrieben ein: als Sie aber zuerst zu schreiben anfingen, war es nöthig, jeden einzelnen Buchstaben zu denken, und ihn mit ausdrücklicher Freiheitsbestimmung zum andern zu fügen). Also solche Verknüpfung ist nun allerdings nicht synthetisch, denn sie ist zufällig, wandelbar, individuell; aber sie ist nicht Produkt bewußter Freiheit: sie ist Association. (Dies kann auch die Lehre

von den dunkeln Begriffen erläutern. Dunkel sind sie, weil sie bewußtlose Prämissen unserer Urtheile sind: Begriffe, weil sie allgemein sind und durch Freiheit des Denkens zur bewußten Allgemeinheit erhoben werden können).

Nehmen wir dazu ein Beispiel aus unserer eigenen Wissenschaft. Der Zornige wird bei gewissen Aeusserungen leicht heftig; dann schimpft er wohl, schlägt um sich u. d. gl. Das Schimpfen, Schlagen u. s. f. hängt doch wohl ab von der Freiheit. Ja wohl; für uns Andere. Auch für ihn hängt es an sich davon ab, oder hat es abgehangen; aber jetzt ist es ihm nun einmal nicht anders möglich. — Dagegen wäre es ihm wohl möglich, wenn er sich auf sich selbst, und die Möglichkeit, seine Freiheit besinnen könnte. Aber eben an diesem dazwischentretenden Akt der Besinnung gebricht es; Association raubt ihm die Freiheit dazu. Nun ist dabei Folgendes zu bemerken: die Association gehe durch eine noch so lange Reihe fort; die Gewohnheit sei noch so eingewurzelt und zur andern Natur geworden; so geht sie doch immer von einem ersten Punkte, wie x oben, aus, über welchen der Mensch frei ist. Z. B. geben wir es jenem Zornigen zu, daß er, da er nun einmal durch den Zorn um alle Besinnung gebracht wird, nicht umhin konnte, zu schlagen u. s. w.; so würden wir ihm immer sagen: du hättest gegen den ersten Ausbruch des Zornes auf deiner Hut sein müssen.

Kurz: durch die nach der Regel der Association vor der gründlichen Verbesserung des Menschen entstandenen Leidenschaften und durch die daraus bei eintretender Gelegenheit erfolgenden Affekte verliert der Mensch seine Freiheit und Besonnenheit ganz; und in diesem Zustande ist der Gedanke der Pflicht nicht in ihn zu bringen. Aber erst durch einen Akt der Freiheit giebt er dem Affekte sich hin, aus welchem zufolge der Association die andern Folgen unwiderstehlich sich anreihen. Dort kann also noch der Gedanke der Pflicht hindernd dazwischentreten. Es wäre sonach die Aufgabe der Ascetik: diese Akte der Freiheit bei den verschiedenen möglichen Affekten aufzusuchen, um an sie ein Gegengewicht, ein Erregungsmittel des freien Willens und dadurch eine Erinnerung an die Pflicht, anzuknüpfen.

2) Bei den verschiedenen möglichen Affekten überhaupt, habe ich gesagt. Aber dies berechtigt zu keinem Eintheilungsgrunde, und zu keinen besondern und einzelnen Regeln. Und eben dadurch bleibt der Ascetik nur ein kurzer Inhalt übrig. Mehr um dies zu zeigen, und einige nicht uninteressante Ueberlegungen daran anzuknüpfen, habe ich diese Sache in Anregung gebracht, und mich so ausgedrückt, wie bisher.

Der Naturtrieb bringt im Menschen eine Tendenz hervor, sagte ich oben. — Nun hat das Wort Natur eine ganz andere Bedeutung, wenn von menschlichen Wesen, als wenn von bewußtlosen Naturerzeugnissen die Rede ist. Die Natur der ersten, d. i. sein Wesen, positiver Charakter (Anlage, indoles) ist zwiefach, während sie bei den erstern nur einfach ist. Es giebt eine Natur als solche, und Natur, als Tendenz der Vernunft, noch nicht in's Bewußtsein gesetzt; welche letztere, inwiefern sie nur als blinder Trieb wirkt, doch nicht mehr werth ist, als die bloße Natur.

Deutlicher: die Natur als solche geht in allen ihren Produkten auf Erhaltung des Individuums durch Fortpflanzung des Geschlechtes; so auch bei dem Menschen, und so waltet sie allein bei ihm, so lange er noch in ihren Händen ist. Aber sobald die — hier nur formale — Freiheit sich entwickelt, welches, wo es nicht mit Besonnenheit, also mit materialer Freiheit geschieht, doch durch einen Trieb und Instinkt der Vernunft geschieht, wirkt der Trieb der Freiheit auch nur als Naturtrieb, gesetzlos und keiner Regel stehend, und wird ein Trieb nach absoluter Unabhängigkeit, also nach Oberherrschaft über Alles ausser uns. (Ich habe diese Denkart an ihrem Orte bestimmt geschildert).

Aus diesen beiden Trieben entstehen, wenn sich der Mensch ihnen völlig überläßt, zweierlei Leidenschaften: brutale: Unzucht, Völlerei u. dgl., und die der ungezähmten Freiheit: Ungerechtigkeit, Unterdrückungssucht, Zorn, Haß, Falschheit, und wie das Heer der ungeselligen Leidenschaften weiter heißen mag. — Dies wenn der bloße Naturtrieb als solcher, und der bloße Trieb nach Unabhängigkeit als solcher herrscht. Beide vereinigen sich: der Naturtrieb mit der habituellen Unterdrückungssucht: Un-

terdrückung aus Eigennutz. Der der wilden Unabhängigkeit mit dem Naturtriebe: Wollust und andere Aeusserungen der Thierheit, aus bloßer Eitelkeit. — Alle eigentlich lasterhaften Neigungen gehören in eine dieser vier Classen, — ausser einer Verdorbenheit, welche nicht so gemein, aber desto gefährlicher ist, und die als fünfte die synthetische Periode voll macht und deren ich morgen in einem Anhange gedenken werde.

Die Behandlung jener Affekte insgesammt in der Ascetik ist ganz dieselbe. Jede gründet sich auf Association durch Angewöhnung: jede raubt dem Menschen, der ihr einmal hingegeben ist, Freiheit und Besonnenheit, und es läßt sich in diesem Zustande ihm kein Gedanke an die Pflicht zumuthen; jede geht aus von einem ersten Akte der Freiheit, der Hingebung an jenen Affekt, wo also Besonnenheit noch vorhanden sein kann; und es ist sonach bei jeder die Aufgabe, mit diesem Zustande der Besonnenheit die Erinnerung an die Pflicht mit eben so sicherer Association zu verbinden. Die Frage braucht daher nur im Allgemeinen beantwortet zu werden.

3) Und sie scheint leicht beantwortet zu sein. Der gute Wille wird vorausgesetzt, und ohne dessen Voraussetzung ist von einer Ascetik gar nicht die Rede. Nur die Vergeßlichkeit, d. i. das Hingerissenwerden in einen Zustand, wo Besonnenheit und Freiheit überhaupt nicht möglich ist, wird befürchtet. Die Hauptregel wäre sonach die: überlaß dich nie einem solchen Zustande, wache über dich selbst, und gewöhne dich dazu, mit Besonnenheit über dir selbst zu stehen.

(Diese ununterbrochene Aufmerksamkeit auf sich selbst ist eine Selbstbeobachtung, Akt fortdauernder Reflexion, nicht um zu lernen, sondern um uns zu halten. Also: beobachte stets dich selbst, wäre die Hauptregel. Thue Alles, was du thust, schlechterdings nur mit besonnener Freiheit).

Aber diese Regel in ihrer Strenge angewendet, wäre weit schädlicher und zugleich unsicher. — Eine solche Erweckung durch Association, wie ich sie oben geschildert habe, ist schlechthin nothwendig. Nur der erste Anstoß geschieht bei den Menschen, in welchen diese Association ausgebildet ist, mit Freiheit; das Ue-

brige folgt von selbst. Nun sind die übeln habitus da, und greifen in das, was wir den Associationen überlassen müssen, ein.

Hier sind wir nun nicht Herr über dieselben, so ist es der eben beleuchtete Fall: oder die Besonnenheit, die sich in aller ihrer Strenge durchsetzt, lähmt gleichsam den Geist und hindert ihn am Handeln und macht alle seine Bewegungen schwankend und unsicher. Aus Furcht, zu fehlen, verurtheilen wir uns zur Leblosigkeit. Dies das Schädliche der reinen, abstrakten Besonnenheit.

Nun giebt es hier einen sehr zu empfehlenden Mittelweg. — Jeder wird bei der nöthigen und fortgesetzten Selbstprüfung in ruhigen Stunden — welche schlechthin nicht versäumt werden darf, indem Jeder, der sie versäumt, im Guten zurückkommen wird, — doch ja wohl finden, welches seine vorzüglichsten Leidenschaften seien, was es ist, das sie errege, wo sonach der Punkt liege, da er sich seiner selbst erinnern muß. (Z. B. der Jähzornige, welcher dadurch eine ungeordnete Eigenliebe und Ungerechtigkeit gegen Andere — empirisch, denn er kann dabei den besten Willen haben — beweist, wird es wissen, wodurch sein Zorn vorzüglich gereizt wird. Hier werde seine Erfahrung durch Selbstbeobachtung immer specieller und durch Uebung in der Besonnenheit immer fruchtbarer.

Er gehe nie an das Handeln, ohne vorher überlegt zu haben, was ihm aufstoßen könnte, und sich bestimmte Vorsätze auf dergleichen Fälle gemacht, überhaupt einen bestimmten Plan des Handelns unter allen Umständen entworfen zu haben. Dann läßt sich wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf rechnen, daß es ihm nicht entfallen, daß er sich seiner Vorsätze erinnern werde: vorausgesetzt, daß sein Wille gut und lauter genug ist. — Er trete keinen neuen Tag seines Lebens an, ohne berechnet zu haben, welche Geschäfte ihm an demselben, und welche Gelegenheiten, durch Selbstvergessenheit in die gewohnten Fehler zu verfallen, bei denselben vorkommen könnten, und nehme seine ganz bestimmten Maaßregeln für diese Gefahren. — Man thut dasselbe ja wohl aus Klugheit und um Vortheils willen, und es

gelingt: warum sollte man es nicht vielmehr um der Pflicht willen thun!

4) Die gegebene Regel bleibt nun in Kraft; aber es ist nur die Frage, sie in allen Fällen wirksam zu erhalten. Es mag für den, der mehr einsam und für sich ein spekulatives Leben treibt, leicht sein, bei seiner seltneren praktischen Wirksamkeit sich Regeln zu nehmen. Aber wer stets in Wechselwirkung mit Andern ist und wenig Zeit hat, sich zu besinnen? Wer dann, gerade darum, im Handeln fortgerissen wird, und die trefflichsten Maximen, die er in der Stunde der Meditation sich machte, vergißt?

Ich antworte auf das Erste: so viel Zeit, um mit sich selbst zu berathschlagen, über seinen moralischen Zustand nachzudenken, und über die Verbesserung desselben Vorsätze zu fassen und Plane zu entwerfen, soll schlechthin Jeder haben. Keine Geschäftigkeit spricht davon los. So viel zu thun haben, daß er geistig nicht leben könne, soll Niemand; denn nur dadurch wird er gut und recht verrichten, was er zu verrichten hat. (Bezeichnet man dies mit Gebet, mit heiliger Meditation, so ist dies ein sehr vortrefflicher und heiliger Gedanke).

Was das Zweite anbelangt: — man knüpfe, welches nun die Hauptsache der Ascetik sein würde, an den Trieb der Leidenschaft einen Gegentrieb, so daß das uns Fortreißende nicht eintrete im Bewußtsein, ohne daß das an unsere Pflicht uns Erinnernde zugleich mit eintrete.

Soll dies nun ein moralischer, aus Pflicht hervorgehender und zur Pflicht als solcher antreibender Gegentrieb sein; so kann es kein anderer sein, als der aus dem Gedanken von der Verächtlichkeit und Sündhaftigkeit hergenommene, wenn wir uns von der Leidenschaft hinreißen ließen. — (Jedes andere Gegengewicht, von sinnlichen Antrieben, taugt nichts. Eine Sünde wird da von einer andern ausgetrieben, und der Mensch bleibt so verkehrt und verdorben, als er war).

Jeder Verlust der Freiheit — und diesen bewirkt die Leidenschaft stets, und nur aus ihr sündigt der, welcher sich einmal zur Sittlichkeit erhoben hat, — ist verächtlich. Wer sich der Betrachtung und Selbstbestrafung überläßt, der wird diese Ver-

achtlichkeit stark genug empfinden. (Darum ist die wiederholte Selbstprüfung, wie man seinen Vorsätzen nachgekommen, nicht zu unterlassen). Hat er sie empfunden, und sich ihrem Gefühle ganz hingegeben (darum ist es nicht nur nicht unwürdig, sondern selbst nöthig, sich der Strafe des Gewissens zu unterwerfen): so wird bei Veranlassung zu einer neuen Selbstvergessenheit, die ihm schon so schmerzlich geworden, der Gedanke daran ohne Zweifel in ihm geweckt werden, — Wie dies allenthalben ist, so auch hier.

Dies wäre das einzige Mittel, von dem empirischen Charakter aus auf Moralität zu wirken, wie denn der Trieb der Achtung, nach Kants sehr richtiger Entdeckung, überhaupt der einzige ist, der von der Sinnlichkeit aus auf Moralität wirkt.

Hiermit wäre demnach die Ascetik ihrem Wesen nach erschöpft. Nur haben wir noch auf eine besondere Gemüthsstimmung, die unter die aufgestellte Hauptregel nicht paßt, Rücksicht zu nehmen. Hiervon im Folgenden.

---

§. 4. Gegenmittel gegen das Verderben der bloß spekulativen Stimmung insbesondere.

Es ist in der bisherigen Untersuchung stets vorausgesetzt worden, daß der Mensch überhaupt ein Interesse habe, seine Wünsche ausser sich zu realisiren: er sei nun entweder noch ganz verdorben, und ohne Sinn für Moralität überhaupt, oder er habe das Gute durch einen festen Vorsatz für sein ganzes Leben schon ergriffen, sei aber schwach und in der Gefahr, zur Vergessenheit seines ernstlichsten Vorsatzes fortgerissen zu werden.

Kurz, er stehe nur überhaupt auf dem praktischen Gesichtspunkte: sein Denken und Wollen habe überhaupt den Zweck und geschehe bloß deswegen, damit Etwas durch dasselbe äusserlich wirklich werde. Er betrachte das Innere, die Theorie und alle Meditation überhaupt nur als Mittel, und nur über die Anknüpfung des Aeussern daran sei die Frage. Wenn Etwas in ihm vorhanden ist, so kommt dies ohne Freiheit auch nach Auf-

sen zu Tage. Hat man ihn innerlich verbessert, so erfolgt die äussere Handlung ganz von selbst. — Zur Besserung und Vervollkommnung eines solchen dienen die vorher angegebenen ascetischen Regeln.

Nun kann aber nicht die Natur, sondern die Kunst und Ausbildung zu einer Gesinnung führen, wo das Innere selbst, die bloße Gemüthsstimmung Zweck und Objekt ist, und dieselbe zu äussern Handlungen gar nicht ausschlägt. Diese Stimmung ist zum großen Glück für die Menschheit nicht gemein; aber sie ist möglich und für den guten Beobachter hier und da wirklich anzutreffen, und dürfte bei dem Fortgange der Menschheit auf dem Wege, den sie jetzt betreten hat, immer gewöhnlicher werden. Theils aus diesem Grunde, theils weil ich noch gar nicht wüßte, daß ein philosophischer Moralist sie bemerkt hätte, will ich ihrer hier gedenken.

Es ist der Standpunkt, wo man nur für innere Betrachtung, Theoretisches, Interesse hat, und wo dies überhaupt das Letzte ist, wozu es bei uns kommt. Ich will sie die spekulative Stimmung nennen. (Ich gebe da keinen alten Namen, denn ich rede von etwas, so viel ich weiß, noch gar nicht Beschriebenem, und bezeichne es, wie ich jetzt am Besten weiß).

Man sieht hier nur den innern Bestimmungen seines Geistes und Charakters zu, ohne sie auf das Leben zu beziehen, und ohne entweder überhaupt viel zu handeln, noch, wie man handelt, einer gewissenhaften Selbstprüfung zu unterwerfen, noch zu fragen, was aus diesen Bestimmungen ausser uns erfolgt. Der Zweck kann ein zweifacher sein: entweder der des Wissens, oder der der Kunst, die aus diesem stets fortdauernden und höchst mannigfaltigen Spiele erfolgt. Die erste Stimmung wäre die eigentlich spekulative, die zweite ästhetisch.

Da jedoch im ersten Falle, wo das Wissen nicht auf's Leben bezogen wird, als den einzigen letzten Zweck alles Wissens, auch bei diesem Wissen nichts Anderes beabsichtigt werden kann, als die Lust, die Selbstbefriedigung, die daraus erfolgt; so kämen beide Absichten hier zusammen. Der Letztere erfreut sich an dem bloßen Zusehen des innern Spieles, der Erstere an dem

Wissen und der ausführlichen Kenntniß dieses Spieles; beide haben nur Lust im Auge, und insofern ist die Stimmung beider ästhetisch.

(Man kann es nicht oft genug erinnern, daß das nächste Interesse des Forschers nur formal sein soll; er will nur gründlich wissen, ohne irgend ein Resultat vor Augen zu haben, oder irgend eine Meinung sich bestätigen lassen zu wollen durch seine Forschung. Dies wäre eine kleinliche und unredliche Denkart. Aber einmal gefunden, in unbefangener Untersuchung, soll die Wahrheit auf das Leben bezogen werden. Man hat daher ebenso zu erinnern, daß das Wissen nicht sein letzter Zweck sei, sondern der ganze Mensch in seiner Gesammtausbildung ist sich letzter Zweck).

Ein Solcher kann nun alle jene Regeln vortrefflich kennen, er kann sie sogar auch anwenden, aber lediglich, um dadurch ein anderes Spiel seines Gemüths hervorzubringen. Es kann sich zu guten Empfindungen und Gedanken stimmen, lediglich um sich dabei zuzusehen, diese Empfindungen selbst zum Gegenstande seines Genusses zu machen, und sich an der Erscheinung der Harmonie, der erhabenen Empfindungen, die es gewährt, u. dgl. zu erfreuen. Aber er ist und bleibt ungebessert; denn das Ganze ist ihm um eines Andern, seines Selbstgenusses willen; er hat überhaupt kein ernsthaftes, über ihn selbst hinausliegendes Interesse.

Ein Solcher kennt sich selbst vielleicht ganz vortrefflich, kennt seine guten und schlimmen Eigenschaften und Neigungen aus dem Grunde: aber er liebt die ersten nicht, haßt nicht die letzten: er liebt und sucht Etwas nur in dem Maaße, als es jenem innern geistigen Spiele mehr Befriedigung giebt. Er kann sich sehr aufrichtig tadeln; aber es ist mit der ästhetischen Kälte, mit welcher er einen abgeschmackten Hausrath oder ein geschmackloses Aeussere an einem Fremden tadeln würde. Er will überhaupt sich gar nicht bessern und sein Selbsttadel hat nicht dieses Ziel; sondern das, was er ist, giebt ihm, wie es ist, die meiste Ergötzung, weil es ihm das zunächstliegende, stets in seiner Gewalt stehende und anziehendste Spielwerk ist, und er dieses Spiel durch die lange Beobachtung ganz schon kennt.

Bei ungebildeten Menschen ist diese Denkart nicht möglich; bei ihnen bezieht sich der Begriff stets unmittelbar auf das Handeln, und ist hier so gar Nichts an sich. Wenn sie nicht handeln müßten, so würden sie überhaupt nicht denken. Dagegen ist sie bei Künstlern, Aesthetikern ziemlich häufig; und Philosophen wie Gottesgelehrte sind gleichfalls in sehr großer Gefahr, sich ihr hinzugeben.

Diese Stimmung nun kann durch das oben vorgeschlagene Mittel nicht verbessert werden; denn dasselbe rechnet überhaupt auf eine praktische Denkart, die hier überhaupt gar nicht vorhanden ist, ja die man kennen mag, aber sie ausdrücklich nicht an sich kommen lassen will. Selbst diese Regeln und der Gebrauch derselben würden einem Solchen zum bloßen Spiele werden. Was im Leben daraus folge, darnach fragt er nicht; denn das Leben ist für ihn überhaupt gar nichts weiter, als ein Mittel, jenes geistige Spiel zu befördern, und etwa an seinen Contrasten kräftiger herauszuheben.

Mit einem Solchen müßte die Ascetik es tiefer angreifen. Sie müßte ihn überhaupt nur erst auf den praktischen Standpunkt herabstimmen, ihm Interesse für das Leben und für die Folgen seiner Denkweise in demselben einprägen.

Auch hier müßte demnach zuvörderst der gute Wille vorausgesetzt werden, der durch keine menschliche Kunst hervorzubringen ist: es muß die Einsicht in ihm erzeugen, wie gefährlich und entartet sein Zustand sei, und der Wunsch, in einen bessern zu kommen. — Dies kann auch mit der geschilderten Stimmung sehr wohl bestehen: man wird nur durch seinen Trieb zu müssigen Spekulationen immer wieder fortgerissen, wie jeder Andere durch seine herrschende Leidenschaft, und der Wunsch der Besserung kommt nie recht zu Kräften. — Nur wenn er diesen guten Willen hat, wird er sich des einzig gründlichen Heilmittels bedienen.

Es ist dieses: er muß in das thätige Leben eingreifen, und je mehr und mehr sich darin vertiefen, so daß es wirklich anfange, Interesse für ihn zu erhalten, und die früher im müssigen Spiele schlummernden Kräfte in Anspruch zu nehmen, so daß

es sein Wunsch wird, wie es der jeder gewöhnlichen Menschen ist, daß gelingen möge, was er vorhat; wodurch jene leere Selbstbetrachtung von selbst verschwinden muß. Nun erst ist er in der Lage, daß die übrigen Regeln der Ascetik auf ihn Anwendung haben; ehe er aber das Erste nicht thut, und auf die Stufe der unverbildeten Menschheit zurückkehrt, ist ihm nicht zu helfen. —

Sie können aus dem Gesagten die allgemeine Bemerkung ziehen, daß das betrachtende Leben, es sei nun das des Denkers oder das des Künstlers, mit einer sehr großen Gefahr für das Seelenheil, d. i. für die Tugend und Rechtschaffenheit dessen, der sich ihm widmet, verknüpft ist. Das spekulative Leben wird zwar nicht leicht zu groben Verbrechen, großen Lastern und Ausschweifungen verleiten. Daß es dies nicht kann, liegt in der Ruhe, die es erfordert und die es bei sich führt: aber es kann sehr leicht zu einer tiefern innern Nichtswürdigkeit führen, die um so gefährlicher ist.

Nun ist dabei Nichts weniger meine Absicht, als die, Sie vom spekulativen Leben überhaupt (in der angegebenen allgemeinen Bedeutung) abzuschrecken: wir haben ja auch in diesen Vorlesungen gesehen, daß es ein Theil des nothwendig zu realisirenden Vernunftzwecks sei; — sondern Sie nur auf die Vorsicht aufmerksam zu machen, deren es bedarf, wenn man sich demselben widmet. Entweder widme man sich ihm nicht ganz, sondern treibe daneben auch ein praktisches Geschäft, und lasse es sich ebenso am Herzen liegen: oder wenn unsere Lage uns von dem Letzteren ausschließt, oder der besondere Zweig der Spekulation, den man gewählt hat, unsere ganzen Kräfte und unsere ganze Zeit erfordert; so habe man ja unverrückt Acht auf sich, daß man das Spekulative selbst als etwas *Praktisches* treibe, d. h. daß die Betrachtung oder das künstlerische Streben zuletzt auf eigene und fremde Sittlichkeit und Veredelung gerichtet sei, und daß man dieser Absicht sich stets bewußt bleibe. Man wird dadurch die Reinheit seines Charakters behaupten, und nur mit desto mehr Glück seine Wissenschaft oder Kunst treiben; dagegen der Charakter von der ersten Art auch hierin zu leichtsinnigen Spielen hingerissen werden kann, weil ihm Alles Spiel ist.

Ich hätte diese Vorlesungen mit keiner, angehenden Gelehrten und Philosophen wichtigern Bemerkung endigen können, als mit dieser. — Ich schließe dieselben hierdurch und empfehle mich Ihrem Andenken und Wohlwollen.

Fünf Vorlesungen

über die

Bestimmung des Gelehrten.

Gehalten zu Berlin im Jahre 1811.

Erste Vorlesung.

Es ist die Absicht dieser Vorlesungen, die Frage zu beantworten: was ist der Gelehrte? und die damit verwandte, falls der Gelehrte wird, und allmälig sich erzeugt, wie wird er zum Gelehrten? sodann die, wie äussert sein inneres Sein sich in der Erscheinung?

Der Gelehrte, sagten wir; aber die Lehre ist nicht ihr eigner Zweck, und sie ist nicht da, damit sie da sei; der Zweck der Lehre ist das Wissen. Es muß darum bei einem Gelehrten und Belehrten durch die Lehre der Zweck der Lehre erreicht sein; der Gelehrte muß durch die Lehre hindurch zum Wissen gekommen sein, ausserdem wäre er kein Gelehrter, sondern ein dermalen noch belehrt Werdender, und zu Belehrender. Der Gelehrte ist darum ohne Zweifel ein Wisser.

Nun schreiben wir vermuthlich einem solchen einen Werth, und einen nicht unbedeutenden Werth zu; indem wir von dem, unserem eigenen guten Wissen nach, ganz Werthlosen wohl kaum reden, oder unsrer Rede in diesem Falle einige Aufmerksamkeit versprechen würden. Es fragt sich darum vor allen Dingen: hat denn das Wissen, worin ja das Wesen des Gelehrten beruhen soll, Werth, und hat alles Wissen Werth? falls aber etwa nicht alles, welches ist dasjenige Wissen, das da Werth hat?

Man kann das Wissen zuvörderst ansehen als das bloße Abbild und Nachbild des ausserhalb des Wissens befindlichen, und von dem Wissen ganz und gar unabhängigen Daseins. Von dieser Art des Wissens hat denn Jedweder, der nur wissend auf

der Erde lebt, seinen Theil gesammelt, und an sich genommen, ohne daß er darum Anspruch macht auf die Benennung eines Gelehrten. Innerhalb dieser Art des Wissens könnte somit der Gelehrte vom Ungelehrten sich nur dadurch unterscheiden, daß er eine weit größere Menge solchen Wissens in sich aufgefaßt hätte, denn Andere. Und so wäre denn der Gelehrte vom Ungelehrten durchaus nicht in der Art seines Wissens, sondern nur in der Menge desselben verschieden, die Unterscheidung wäre bloß eine unendliche, auf ein fließendes Verhältniß gegründete, keineswegs eine bestimmte; und es könnte sich finden, daß derselbe, der jetzt seiner großen Unwissenheit gar kein Hehl hat, schon einen tüchtigen Gelehrten abgegeben haben würde, wenn er nur einige Jahrhunderte früher gekommen wäre, dagegen derjenige, der jetzt etwa einer der ersten Wisser sein mag, um ein Jahrtausend später auch nicht einmal gut unter dem gemeinen Manne mit fortkommen würde. So ist denn auch wirklich die Sache hier und da angesehen worden. — Dieses sogar abgerechnet, läßt selbst im Allgemeinen sich nicht wohl ersehen, was ein solches Wissen für Werth haben könne, und wozu diese bloße Wiederholung nur im todten Bilde desjenigen, was schon einmal, und zwar wahrhaftig und kräftig im Sein da ist, gesetzt auch, dieselbe könnte jemals vollständig gemacht werden, dienen solle.

Dagegen erhellet durch den Gegensatz und stellt in demselben sich dar dasjenige Wissen, welchem allein Jedermann einen Werth beizulegen geneigt sein dürfte. Ein solches Wissen müßte nicht bloßes Abbild und Nachbild eines schon ausser ihm, und unabhängig von ihm vorhandenen Seins sein, und diesem Sein nachgehen, sondern es müßte vielmehr Vorbild sein eines Seins, und in sich selber den Grund eines solchen enthalten können, und so dem zu ihm gehörenden Sein vorangehen. Mit dem bekannten Worte: ein solches Wissen müßte praktisch sein und thätig, und ein Sein begründend.

Das eben Gesagte, daß das Wissen allein unter der Bedingung einen Werth habe, wenn es thätig sei, wird so ziemlich allgemein anerkannt in den bekannten Aussprüchen: was nützt alles Wissen, wenn man nicht darnach thut; Handeln, nicht

Wissen macht den Werth des Menschen u. dgl. — so sehr anerkannt, daß es sogar häufig gemißbraucht, und zur Herabwürdigung angewandt worden von Forschungen, deren thatbegründender Zweck nicht sogleich auf der Stelle von jedem gemeinen Auge eingesehen werden konnte. Was aber das Wissen, falls es praktisch sein soll, in sich selbst sein müsse, haben dieselben, die jene Aussprüche am häufigsten im Munde führen, so wenig bedacht, daß sie irre werden, sobald man mit ihrem eigenen Grundsatze wahrhaftig Ernst macht, und daß sie meinen, grade dasjenige, was aus jener Voraussetzung nothwendig folgt, und mit derselben gegeben ist, stehe mit ihr im Widerspruche. Lassen Sie uns darum erwägen, was in der Behauptung, ein Wissen sei praktisch, eigentlich liege.

Das Wissen ist praktisch heißt: es wird durch dasselbe ein Handeln gefordert und vorgezeichnet. So gewiß dieses Handeln nun nur gefordert wird, ist es nicht, indem es gefordert wird; und eben so wenig ist dasjenige, was durch dasselbe, wenn es wäre, hervorgebracht werden würde. Ein praktisches Wissen ist darum ein solches, dem, indem es selbst ist, sein Gegenstand nicht entspricht, und dem überhaupt kein Gegenstand entspricht, das darum auch durch keinen Gegenstand bestimmt, noch ein Abbild irgend eines solchen ist, und so ein reines, durch sich selbst also gestaltetes Wissen, Abdruck lediglich seiner selbst, nicht eines andern, ein apriorisches Wissen, wie man unter andern diesen Begriff ausgedrückt hat.

Wie können nun dieselbigen, die vom Thun sprechen, oft sogar zur Unzeit, übersehen, daß es ihrem eigenen Worte zufolge, und falls dasselbe irgend einen Sinn haben soll, ein schlechthin apriorisches Wissen, in der von uns aufgestellten Bedeutung, geben müsse? Du willst machen — doch wohl nicht dasjenige, was da ist; denn in diesem Falle würdest du in der That nicht machen wollen, sondern Alles lassen, so wie es eben ist; also du willst machen dasjenige, was nicht ist. Doch willst du machen mit Bewußtsein, und nach einem Begriffe dessen, was du machen willst; nach einem Vorbilde für ein Sein, welches Sein, indem du an das Machen gehest, durchaus nicht ist, und welches

sein wird erst sodann, wenn dein Machen vollendet sein wird. Mithin setzest du einen Begriff des durchaus nicht Seienden, und ein Wissen, das nicht ein bloßes Nachbild der Dinge sei, voraus, indem du voraussetzest, daß ein Handeln mit Bewußtsein möglich sei. Wer vom Handeln redet, und die Apriorität des Wissens läugnet, der widerspricht sich in sein eignes Angesicht, und weiß nicht, was er redet.

Ein praktisches Wissen ist ein durch sich selbst bestimmtes, also ein bloßes Gesicht, wie die deutsche Sprache das griechische Wort Idee trefflich ausdrückt; ein solches, das selbst deutlich sich ankündiget, und ausspricht, als dasjenige, dem die Realität durchaus nicht entspreche, das kein äusseres Dasein habe, sondern bloß ein inneres, und das mit keinem ausser sich, sondern nur mit sich selbst übereinstimme: ein Gesicht aus der Welt, die durchaus nicht da ist, der übersinnlichen und geistigen Welt, die eben durch unser Handeln wirklich werden, und in den Umkreis der Sinnenwelt eingeführt werden soll. Wer von Handeln spricht, und eine solche zweite übersinnliche Welt in unserem Innern läugnet, auch der widerspricht sich in sein eignes Angesicht, und weiß nicht, was er redet.

Soll das Wissen überhaupt einen Werth haben, und mehr sein, denn eine bloße Wiederholung dessen, was unabhängig von ihm besser da ist, so muß es ein solches thatbegründendes Wissen geben. Welchen Werth dagegen das bloß wiederholende Wissen, falls es doch ein solches giebt, haben könne, läßt sich dermalen noch gar nicht einsehen.

Ferner soll ein Mensch durch sein Wissen einen Werth haben, wie wir das vom Gelehrten anzunehmen und vorauszusetzen scheinen, so muß sein Wissen von dieser Art sein; der Gelehrte muß nicht bloß das gegebene Sein in sich wiederholen, sondern er muß Gesichte sehen aus dem übersinnlichen Sein. So Jemand sein ganzes Sein und Leben in das Wissen hinein würfe, untergehend und versenkt in demselben, und mit diesem Wissen kein anderes meinte, als jenes erste, das Sein bloß wiederholende und abspiegelnde Wissen, so gäbe ein Solcher in der That sein eigenes Sein, und Leben gänzlich auf, und erledigte sich dessel-

ben, um ein bloßer Schatten zu werden desjenigen, was ausser ihm schon da ist, und lebendig und kräftig da ist: sein ganzes Bestreben wäre in der That das Bestreben, ein Nichts zu werden: von einem Nichts aber können wir unmöglich geneigt sein, uns hier zu unterhalten.

So muß es sein, sagte ich, ein solches reines und durch sich selbst sich gestaltendes Wissen muß es geben, wenn das Wissen überhaupt Werth haben soll, und wenn es insbesondere der Mühe werth sein soll, daß Jemand demselben sein ganzes Leben hingebe und aufopfere. So ist es denn auch in der That, wie wir dies dermalen nur als das Resultat anderer hier nicht anzustellender Forschungen aussprechen wollen. Das Wissen ist allerdings schlechthin durch sich selbst bestimmt, keineswegs durch Dinge ausser ihm, deren bloßer Spiegel es wäre; und es ist in dieser seiner Absolutheit das Bild des innerlichen Seins und Wesens der Gottheit. Gott allein ist das wahrhaft Uebersinnliche, und der eigentliche Gegenstand aller Gesichte. Als Bild Gottes und dadurch, daß es dieses Bild ist, ist auch allein da das Wissen, und wird lediglich durch das Erscheinen Gottes in ihm getragen. Dieses reine, durch sich selbst bestimmte, apriorische Wissen ist auch das einige wahre Wissen; und wer nicht in dieses hineingekommen ist, der weiß in der That gar nicht, sondern bringt alle die Tage seines irdischen Lebens in tiefer Bewußtlosigkeit hin.

Woher aber kommt sodann das zweite Wissen, das sich als eine bloße Abbildung des ausser ihm vorhandenen Seins darstellt, und das doch gleichwohl auch ist, neben jenem von uns behaupteten eigentlichen und allein wahren Wissen? Das Gesicht muß erscheinen, und ausdrücklich erkannt werden, eben als ein Gesicht, als ein durch sich selbst, und keineswegs durch ein fremdes und ausser ihm befindliches, bestimmtes Wissen. Das aber kann es nur im Gegensatze mit einem andern Wissen, das da ausdrücklich erscheint als bestimmt durch ein fremdes ausser ihm befindliches Sein. Und so ist denn dieses ganze Gebiet des Wissens, und die Sinnenwelt, die in demselben, und als Darstellung desselben erscheint, gar nichts Anderes, denn das Mittel der Erkennbarkeit der ersten und wahren Welt, als solcher, im Gegen-

satze mit einer andern, nicht wahren und nicht in der That daseienden Welt: sie, die Sinnenwelt, ist ein Bild, das durchaus nichts weiter bedeutet, und gar keinen andern Zweck hat, als damit es zum einzigen wahren Bilde, das einen Gehalt hat, zum Bilde Gottes im Gesichte komme.

Das Gesicht ist Bild Gottes, sagte ich; und das sinnliche Wissen von einer gegebenen Welt ist bloß dazu da, damit das Erstere als solches zu erscheinen vermöge. Aber — eine zweite Frage — wie tritt denn sodann zu diesem in sich selbst vollendeten Gesichte das ihm an sich ganz fremde Soll, die Beziehung auf That, die Aufforderung hinzu, daß es ausgedrückt und dargestellt werden solle in der Sinnenwelt, welche Sinnenwelt wir so eben begriffen haben, als bloßes Mittel der Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt? Ersehen ist es schon, jenes Bild Gottes, hell und klar, und bestimmt, im Gesichte selbst; warum soll es denn nun noch einmal ausgedrückt werden, und sichtbar gemacht werden in der Sinnenwelt? Offenbar erhält die Ersichtlichkeit desselben durch das Letzte durchaus keinen Zuwachs. Warum auch verschwindet nicht gänzlich die Sinnenwelt demjenigen, der einmal zur Anschauung der übersinnlichen sich erhoben hat; da sie ja nur das Mittel war, um zu dieser Anschauung zu gelangen, bei einem solchen aber der Zweck erreicht ist, und sonach das Mittel keine weitere Bedeutung, noch Grund seines Daseins zu haben scheint?

Die Beantwortung dieser Frage liefert Folgendes. Jenes Erscheinen Gottes im Gesichte wird, nach einem hier nicht anzugebenden Gesetze, ein unendliches. Es tritt darum niemals in der Zeit ein Gottes unmittelbares Bildniß, sondern immer nur ein Bild von seinem zukünftigen Bilde, welches wiederum nur ein Bild ist von dem jedesmal zukünftigen Bilde, und so in's Unendliche fort; das eigentliche Urbild aber wird niemals wirklich, sondern liegt über aller Zeit, als ewig unsichtbarer Grund und Gesetz und Musterbild des unendlichen Fortbildens in der Zeit. Nun ist ferner, nach einem hier gleichfalls nicht zu entwickelnden Gesetze des Wissens, das Erscheinen jedes künftigen in der Zeit möglichen Ausdrucks des Uebersinnlichen bedingt durch

die geschehene Darstellung des vorhergegangenen Gesichts in der Sinnenwelt. Nur so, durch die wirkliche That befragt, spricht die ursprüngliche Erscheinung der Gottheit sich weiter aus, und nach diesem Gesetze geht es fort in's Unendliche. Sehen Sie dieses noch einmal also an. Das Erscheinen Gottes im Wissen ist nicht irgend ein stehendes und festes Bild, sondern ein unendliches Bilden. In diesem ewigen Strome erhalten nun die einzelnen Bilder und in dem Zeitmomente gehaltenen Gesichte ihren Geist aus Gott, ihre körperliche und bildliche Gestaltung aber entlehnen sie aus der Sinnenwelt; keinesweges als ob diese Gestalt in der letzten gegeben sei, welches dem Vorhergehenden durchaus widerspricht, sondern daß sie nur unmittelbar an das Gegebene sich anschließt, und dieses, so wie es trifft, im bloßen Bilde weiter fortbildet. So müßte man nämlich eine allererste Erscheinung des göttlichen Bildes sich denken. So aber nicht die folgenden; diese schließen in ihrer bildlichen Gestaltung sich nicht an die Wirklichkeit, so wie sie der sinnlichen Anschauung gegeben ist, sondern an dieselbe, wie sie gegeben ist in dem vorhergehenden Gesichte, und durch die Darstellung dieses Gesichts in der Wirklichkeit; es muß ihnen sonach diese Darstellung vorausgehen, und sie selbst sind ihrer Möglichkeit nach durch sie bedingt. So sind Sinnenwelt, und übersinnliche durchaus vereinigt, und unabtrennbar, und bilden nur in dieser nie zu trennenden Vereinigung ein einiges, ganzes und wahres Wissen. Die übersinnliche Welt macht in's Unendliche fort sich sichtbar in neuen und immer neuen Gestalten; und es muß darum in's Unendliche fort eine Sinnenwelt ihr gegenüber stehen, und dauern, um jene zu deuten. Diese Sinnenwelt muß ferner in's Unendliche fort gebildet werden nach dem wirklich erschienenen, und im Gesichte herausgetretenen Bilde Gottes; denn nur unter dieser Bedingung, und nur, inwiefern der Sinnenwelt schon das Gepräge aufgedrückt ist der bis jetzt erschienenen übersinnlichen Welt, tritt jene heraus aus ihrer ewigen Unsichtbarkeit in einer neuen sichtlichen Gestalt, und tritt ein nur in ein solches Auge, das an dem Anblicke der erneuten Gestalt der Sinnenwelt schon verklärt ist. Das göttliche Bild ist an sich ewig fort schöpferisch aus sich

selbst; aber es kann dies in der Wirklichkeit sein nur unter der Bedingung, daß nach ihm ewig fortgeschaffen werde die Welt. Und so behält denn die Sinnenwelt und trägt ewig fort den Charakter, den wir ihr oben beigelegt haben, daß sie sei lediglich die Bedingung der Sichtbarkeit der übersinnlichen Welt. Oben verstanden wir dies so: nur dadurch sei eine übersinnliche Welt überhaupt, in diesem ihren förmlichen Charakter, sichtbar; jetzt verstehen wir es so: nur dadurch sei in diesem ihrem Charakter sie, als eine ewig sich fortentwickelnde, sichtbar.

Und so geschieht es denn, daß an die jedesmalige Erscheinung des göttlichen Bildes in einem Zeitmomente, welche als einzelne, und abgerissene Erscheinung sich freilich klar ausspricht, sich anfügt die Anforderung, daß diese Erscheinung dargestellt werden solle in der Welt, weil die gegenwärtige Erscheinung treibt nach der folgenden, und diese fordert, diese folgende aber nicht möglich ist ohne Darstellung der erstern; und darum zuvörderst diese Darstellung gefordert wird. Das Soll ist eigentlich die Forderung der ewigen steten Fortentwickelung des göttlichen Bildes; und nur dadurch, daß diese nicht möglich ist, ohne die Darstellung des schon erschienenen in der Sinnenwelt, verwandelt sich dasselbe in die Forderung dieser Darstellung. So werden die Gesichte einer übersinnlichen praktisch; nicht, als ob das durchaus in keiner Zeit mögliche Urbild Gottes an sich praktisch wäre, und irgend einmal dargestellt, und die Gottheit wiederholt werden sollte, sondern weil das in der Zeit mögliche bestimmte Bild selbst nur möglich ist unter Bedingung des vorhergegangenen Handelns nach dem vorhergegangenen Bilde. Das Bild bleibt darum in alle Ewigkeit fort das Letzte und Höchste; und die thatbegründende Kraft jedes einzelnen Bildes ist bloß das Mittel zum ewigen Bilde.

Auf diese Weise sonach, deren Gesetze auch Mehreren unter Ihnen aus der Wissenschaftslehre bekannt sind, ist ein selbstständiges Wissen möglich, und auf diese Weise wird dasselbe nothwendig praktisch, weiterschaffend und fortbildend für die Sinnenwelt.

Zu diesem selbstständigen Wissen nun muß der Gelehrte durch die Belehrung hindurch sich erhoben haben, wenn sein Wissen,

und sein an das Wissen gesetztes Leben irgend einen Werth haben soll. Hat er aber dazu sich erhoben, und ist, wie dies niemals fehlen kann, dieses sein Wissen in ihm wirklich thätig und treibend geworden, so hat sein Leben Werth, und zwar den einzig möglichen Werth, den es überhaupt giebt und geben kann. Denn dies eben, und dies allein ist der Zweck alles Daseins, daß Gott verklärt werde, daß sein Bild immer fort in neuer Klarheit heraustrete in die sichtbare Welt aus seiner ewigen Unsichtbarkeit. Nur in dieser Verklärung Gottes rückt die Welt weiter, und alles eigentlich Neue, was in derselben vorkommen kann, ist die Erscheinung des göttlichen Wesens in neuer Klarheit; ohne diese steht die Welt stille, und es geschieht nichts Neues unter der Sonne. Und so wird denn dieser Wisser durch sein thätig gewordenes Wissen zur eigentlichen Lebenskraft in der Welt, und zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung. Dies nun eben soll er sein, und das zu sein, ist seine eigentliche Bestimmung. Die aufgegebene Frage ist beantwortet, und was wir über diesen Gegenstand noch ferner sagen werden, kann nichts sein, denn eine weitere Entwickelung des aufgestellten Satzes.

So ist es, m. H., ein solches Wissen, wie das beschriebene, ist in der Wirklichkeit möglich; dieses Wissen allein hat Werth; und der Gelehrte hat Werth allein, inwiefern er zu diesem Wissen sich erhebt. So ist es: lassen Sie sich nicht irre machen, und sich in den traurigen Zustand des Zweifels hinein scheuchen durch den Widerspruch, der etwa hier und da gegen die aufgestellten Behauptungen sich vernehmen lassen sollte. Glauben Sie keinem Menschen, denn sich selbst; zuvörderst Ihrem eigenen Wahrheitssinne, sodann Ihrer eigenen Einsicht, die Sie sich erwerben müssen, und deren Erwerbung dadurch bedingt ist, daß Sie für's Erste der Belehrung sich ruhig hingeben.

Das ist eben der Grundzug unseres Zeitalters, daß Licht und Finsterniß nicht mehr, wie sie es vom Anfange der Menschheit an gethan haben, bloß um den Besitz dieses oder jenes Gebiets, sondern daß sie überhaupt um das Dasein kämpfen, und keine von beiden die andere neben sich auch nur in der Welt dulden will. Wie zuletzt der Kampf ausfallen werde, davon ist keine

Frage; dagegen ist Jedem die bestimmte Frage vorgelegt, auf welcher Seite er sein wolle, indem es durchaus nicht weiter möglich ist, auf beiden Seiten zu sein, und es mit beiden Partheien zu halten.

Und jener Widerspruch, was will er denn? Daß die übersinnliche Welt nur derjenige sieht, der sie eben sieht, und daß man derselben nur durch das innere Auge, und durchaus auf keine andere Weise, nicht etwa durch Erdichten und Vernünfteln, inne werde; daß man ferner in diese Anschauung keinesweges durch die leibliche Geburt hinein versetzt werde, sondern daß es dazu einer neuen und geistigen Wiedergeburt durch absolute Freiheit bedürfe, welche letztere nicht Jedermann vollziehe, gestehen wir nicht nur, sondern prägen es auch bei jeder Gelegenheit scharf ein. Auch sind wir keinesweges gesonnen, diejenigen, die einmal nicht sehen, zum Sehen zu zwingen, indem wir recht gut wissen, daß wir ein solches etwa logisches Zwangsmittel ganz und gar nicht besitzen. Wir mögen es wohl leiden, daß sie ihr Geschäft ruhig treiben, und kommen, weil unser Geschäft in einer ganz andern Welt liegt, niemals in die Gelegenheit, von ihnen Kunde zu nehmen. Warum halten nun sie von ihrer Seite es nicht eben so mit uns? Daß, da ihnen die Sehe, der allein eine übersinnliche Welt aufgeht, mangelt, sie über diese Welt, ob sie sei, oder ob sie nicht sei, und wie sie etwa sei, durchaus nicht mitsprechen können, ist unmittelbar klar. Warum bestehen sie denn nun darauf, doch mit zu sprechen, und zu sprechen, sie sei nicht, da sie doch eigentlich nur sprechen könnten, sie sähen dieselbe nicht, wie wahr ist? Die leiblichen Blinden sehen eben so wenig die Farben, als jene das Uebersinnliche; doch hat man nie gehört, daß die ersten sich verstockt hätten, zu behaupten, es sei durchaus keine Farbe, und diejenigen, welche Farben annähmen, und zu erblicken vorgäben, seien Lügner oder Schwärmer, und zwar gefährliche; sondern es haben noch alle in ruhiger Erkenntniß ihrer Blindheit sich beschieden, daß sie von diesem Gegenstande nicht sprechen könnten. Warum wollen denn nun in völlig gleicher Lage die geistigen Blinden nicht auf die gleiche Weise sich bescheiden?

Verhält sich das etwa so: eines Sinnes entbehren zu sollen, der doch überhaupt ist, und den Andere zu haben behaupten, erscheint immer als verkleinend für die Person; und vielleicht würden auch die leiblichen Blinden, wenn sie nur der Behauptung irgend einigen Beifall verschaffen könnten, lieber behaupten, es gäbe gar kein Sehen, als daß sie geständen, ihnen für die Person gehe dasselbe ab. Aber sie kommen mit der Behauptung nicht durch, und sogar in ihnen selber könnte eine solche Meinung nie Wurzel fassen, weil sie nur höchst selten auf einen Blinden treffen, der allein in ihren Glauben eingehen könnte, dagegen aber weit allgemeiner auf Sehende, die ihnen einstimmig widersprechen. Ganz anders verhält es in dieser Rücksicht sich mit den geistig Blinden. Diese finden bei der ähnlichen Behauptung darum, weil bei Weitem die größere Mehrheit blind ist, wie sie, und diese alle denselben Vortheil dabei finden, daß lieber gar kein geistiges Auge sein möchte, als daß sie desselben entbehren, allenthalben Beifall und Bestätigung ihrer Meinung, und es ist die nur seltene Ausnahme, wenn sie Widerspruch finden. Und so überreden sie sich denn, durch den Beifall andrer Blinden unterstützt, die wiederum auf den ihrigen sich stützen, zu der Annahme, es gebe überhaupt gar kein geistiges Licht, und keine übersinnliche Welt; jedoch mit dem stets fortdauernden geheimen Widerspruch ihres Gewissen, und mit ängstlicher Furcht, die Sache möchte sich doch anders verhalten, und die gute Meinung, die Sie von sich selbst aufrecht zu erhalten gesonnen sind, möchte getrübt werden. Darum werden sie erbittert, und erboßen sich allemal, wenn jene für sie offenbar verkleinernde Behauptung, daß es doch ein geistiges Licht gäbe, von Neuem ausgesprochen und wiederholt wird. Diese soll ja nicht gehört, noch ruchtbar werden, und ja nicht geglaubt; denn wenn sie allgemein würde, so würden ja sie mit ihrem tiefen Leichtsinne, ihrer innern Zerflossenheit, ihrer Oberflächlichkeit in allen Dingen, ihrem durchaus ungöttlichen Sinne, nicht mehr gelten. Sie aber wollen gelten in ihrem irdischen Sinne, und haben sich dies fest vorgenommen; darum muß nicht gelten das Göttliche. Wir behaupten keinesweges, daß sie dieses eigentlichen Grundes ihrer

Urtheile und ihres Verfahrens sich bewußt sind, und mit besonnener Freiheit nach jener Maxime handeln; wir würden ihnen durch die Anmuthung einer solchen Klarheit über sich selbst nur eine zu große Ehre anthun. Ihnen freilich bleibt jene Wurzel ihres ganzen Seins und Lebens unsichtbar, weil sie überhaupt innerlich blind sind. Jedem aber, der da sieht, läßt sich nachweisen, daß sie gar kein anderes Grundsein haben können.

Jedoch, wir wollen ihnen die äusserste Gerechtigkeit widerfahren lassen; wir wollen annehmen, daß es ihnen wirklich und ehrlicher Weise also scheine, als ob in jener Behauptung und jenem Glauben große Gefahr und Nachtheil für das Menschengeschlecht liege, und daß sie aus uneigennützigem Wohlwollen vor dieser Gefahr warnen. — Hierbei können wir ihnen zuvörderst die Bemerkung durchaus nicht schenken, daß sie ganz Unrecht haben, und daß schon hierin ihr Eigendünkel ihnen den ersten schlimmen Streich spielt, indem sie über dergleichen Gegenstände sich etwas scheinen lassen. Diese Gegenstände sind für sie nicht da, sie wissen nicht, ob sie überhaupt sind, oder nicht sind, und darum noch weniger, ob sie gefährlich sind oder nicht.

Aber laßt uns hören, was sie etwa vorbringen! Zuvörderst befürchten sie die Gefahren des Mißverständnisses, und die Verwirrungen, die dadurch in den Köpfen hervorgebracht werden könnten. Daraus kann nun nicht mehr folgen, als daß man alle in seiner Gewalt stehenden Mittel anwenden müsse, um dem Mißverständnisse vorzubeugen; aber nur in soweit, in wieweit dadurch dem höchsten und lebendigsten Verständnisse nicht Abbruch geschieht; durch welches letztere jene Vorsichtigkeit gar sehr beschränkt werden dürfte. Oder meinen sie es etwa anders? Wollen sie etwa, daß um des möglichen Mißverständnisses willen auch nicht am Verständnisse gearbeitet werde, nnd daß von Allem, was mißverstanden werden kann, lieber ganz und gar geschwiegen werde? Ich fürchte, man müßte sodann ganz aufhören zu reden, und besonders auf eine neue Weise zu reden. Alles, was von jeher aus der übersinnlichen Welt in den Gesichtskreis der sinnlichen herabgekommen, hat, je größer und heiliger es war, und jemehr es sich verbreitete, um so mehr Mißverständ-

niß angerichtet, und hat, wenn man die Menschen und die Ereignisse eben nur zählt, und dem Scheine sich hingiebt, unendlich mehr Verkehrtheit und Unheil gestiftet, denn Richtigkeit und Heil. Aber wer das Heilige in Böses verwandelt, der wird nicht erst jetzt verkehrt, sondern er war es schon, seine innere Verkehrtheit offenbart sich nur, und spricht sich aus in diesem Gegenstande; jenes Alles aber, was uns als Unheil erscheint, ist ganz und gar nicht wahrhaftig vorhanden, sondern nur das Heil und der Fortschritt des Heils ist wirklich vorhanden in der ewigen Welt. Verkehrt und verderbt ist die Mehrheit vom Anbeginn gewesen, und sie wird es noch lange bleiben; auch war dieses Verderben vom Anbeginn an nichts anders, denn das Mißverständniß, der Gegensatz, und dessen Aeusserung, gegen das jedesmal in der Welt vorhandene Wahre. Wie dieses letztere steigt, und zu höherer Klarheit sich entwickelt, entwickelt mit ihm zugleich sich das Verderben und die Nichtigkeit gerade zum Gegensatze dieser neuen Gestalt und Klarheit. Was jammern doch jene Schutzredner der Erbärmlichkeit, die durch ihre herzliche Theilnahme bezeugen, aus welcher Verwandtschaft sie selbst sind, daß diejenigen, die nun einmal nichts Anderes können, denn mißverstehen, gerade das, was wir etwa sagen dürften, mißverstehen und verkehren werden, und nicht lieber etwas Anderes; und was wäre denn dabei für Heil zu gewinnen, für diejenigen, die nun einmal nicht taugen können, wenn sie bloß in der alten und hergebrachten Weise nicht taugten und nichtig wären, keinesweges aber etwa in einer neuen, und vorher nicht dagewesenen? Nichtigkeit ist Nichtigkeit, und ist allenthalben sich selbst gleich; und sie wird durch die zufälligen Farben, die sie von den Zeitaltern trägt, um Nichts weder gebessert, noch verschlimmert.

Sodann sagen sie, durch das Einwohnen in der übersinnlichen Welt werde der Mensch zum Handeln in der wirklichen Welt verdorben. Wie können diese Warner das wissen, da sie selbst ja wohl vor dem Einwohnen in jener Welt sich verwahrt haben werden, sonach dasselbe durchaus nicht kennen, noch wissen, wie dasselbe auf den Menschen wirke. Wir aber, die wir es zu kennen behaupten, sagen, und werden es auch in diesen Vorlesun-

gen auf mannigfaltige Weise darthun, daß es durchaus gar keinen stärkern Antrieb zum Handeln, und gar keinen klärern Leitfaden für dasselbe gebe, als die Gesichte der übersinnlichen Welt, und daß gegen diese jeder sinnliche Antrieb in Nichts verschwinde. Die Behauptung Jener kann sich weder auf eigene Einsicht gründen, noch auf ihre Erfahrung von den vom Gesichte Ergriffenen, indem diese ihnen allemal widersprechen wird; es wäre darum dieses eine lediglich auf Gerathewohl vorgebrachte Verläumdung. Doch dieses ist hart; und wir mögen sie wohl nur nicht recht verstehen. Sie mögen, wenn sie vom Handeln reden, wohl nur das ihnen bekannte Handeln meinen, ein Handeln nach bloß sinnlichen Antrieben, und nach den Planen einer bloß irdischen Klugheit, und die zerstreute, nach Nichts, und nach mancherlei Nichts ringende Geschäftigkeit und Vielthuerei, die aus solchen Antrieben und nach solchen Planen erfolgt; wenn sie sagen, jene Denkart sei nachtheilig für die Praxis, so mögen sie wohl nur die Praktiker meinen. In diesem Sinne haben sie denn vollkommen Recht, und sprechen statt eines Tadels, wie sie es nehmen, eins der höchsten Verdienste dieser Denkart aus.

Dieses mit einem Male für immer zu sagen, und dadurch den möglichen Widerspruch in seiner Wurzel zu entkräften, haben wir für gehörig gehalten; und gehen von nun an ruhig unsern Weg fort, als ob ein solcher Widerspruch gar nicht da sei.

Zweite Vorlesung.

Wir haben in der vorigen Vorlesung die Bestimmung des Gelehrten also ausgesprochen: — ihm erscheinen die Gesichte der übersinnlichen Welt, nach denen die Sinnenwelt immerfort weiter gestaltet werden soll. Diese Gesichte sind in ihm treibend zur That. Er darum ist die Triebfeder der Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde. Durch ihn allein rückt die Welt

weiter, und bekommt die jedesmalige Bestimmung, die sie in der nun eingetretenen Zeit haben kann und soll; ohne ihn würde dieselbe stille stehen, und nichts wahrhaft Neues unter der Sonne geschehen. Er ist der eigentliche Vereinigungspunkt zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt; und dasjenige Glied und Werkzeug, vermittelst welcher die erste eingreift in die letzte.

Nun sprechen wir ohne Zweifel vom Gelehrten, als einem besondern Stande, im Gegensatze mit dem Ungelehrten; und als von dem Stande, der bei weitem die geringere Zahl der Menschen umfaßt, während die größere Mehrheit ungelehrt ist. Die Anschauung des Uebersinnlichen aber haben wir beschrieben, als das einzige wahre und wirkliche Wissen, worauf alles andere Wissen sich gründe, und nur Mittel sei, zur Darstellung des Uebersinnlichen; — wer nicht zu dieser Anschauung sich erhebe, wisse eigentlich gar nicht, sondern bringe alle Tage seines irdischen Lebens hin in tiefer Bewußtlosigkeit. Wollen wir denn also die gelehrte Bildung zu dem einzigen und ausschließenden Mittel machen, um überhaupt zum wahren Bewußtsein zu gelangen; und gedenken wir die entschiedene Mehrheit der Menschen, die von dieser Bildung ausgeschlossen bleiben muß, ohne Ausnahme zu tiefer Bewußtlosigkeit zu verurtheilen? Schon die bloße natürliche Empfindung würde eine solche Voraussetzung verdammen, zum ersten sichern Zeichen, daß sie nicht wahr sein kann.

Um ohne Umschweife den Zweifel zu heben; die Sache verhält sich so: die übersinnliche Welt kann Jedwedem erscheinen, und wird in der allgemeinen Menschenbildung unsrer Tage auch an Jederman gehalten, und ihm dargeboten im Gesichte Gottes überhaupt, als dem Grunde aller übersinnlichen Welt. Diese Erscheinung, bloß also und ohne weitern Zusatz gefaßt, ist nun die übersinnliche Welt überhaupt, ohne weitere Bestimmung; es liegt in der Einsicht bloß, daß sie sei schlechtweg, keinesweges aber wie sie sei. Sie bleibt gestaltlos, wie denn Gott an sich gestaltlos ist. Ein von dieser Erscheinung besessenes, und durch sie im Thun getriebenes Gemüth heißt ein religiöses Gemüth, und diese ganze Erscheinung heißt Religion. Durch dieses Ge=

sicht wird die Sinnenwelt durchaus nicht weiter gestaltet, weder in der Ansicht, noch durch ein auf sie gegründetes Handeln, sondern das gewöhnliche Handeln wird von demselben nur durchdrungen. Das Handeln bleibt dasselbe dem Inhalte nach, es bekommt bloß einen andern innern Geist. Der nur Religiöse lebt ein Leben, das die Welt nur so fort treibt, wie sie ist, keinesweges aber schöpferisch eingreift in die Gründe ihrer Fortentwickelung. Er thut, was auch der sinnlichste Mensch thun könnte; aber er thut es nicht mit derselben Gesinnung; nicht, damit die That nur geschehe, und ihr Erzeugniß dastehe, sondern damit geschehe der Wille Gottes in ihm. Insofern sage ich: durch die Religion in ihrer reinen Form wird die sinnliche Weltanschauung gar nicht weiter gestaltet, sondern sie wird im Blicke auf Gott genommen, so wie sie ist; nur die innere Welt des Religiösen, sein Wille wird gestaltet nach dem Willen Gottes, und auf diesen allein gerichtet. Die Sinnenwelt soll für einen solchen Blick eben so sein, wie sie ist, und es bleiben, indem sie ja auch nur durch den Willen Gottes da sein kann, und um dieses willen läßt er sie sich gefallen, und treibt in ihr sein Leben fort, so wie es sich ihm giebt; nicht zwar um des Lebens willen, und als ob er dieses liebe, sondern um des Willens Gottes willen, den er liebt über Alles. — Darum tröstet sich auch der bloß Religiöse stets mit einem andern zukünftigen Leben, und richtet auf dieses seinen Blick, als das einzige wahre Leben; weil auch er nicht umhin kann, der übersinnlichen Welt überhaupt eine Gestalt zuzuschreiben, die gegebene Sinnenwelt aber in jene umzugestalten nicht vermag; daher wird ihm die gegenwärtige Welt lediglich eine Vorbereitungs- und Prüfungswelt für die Ewigkeit, und Nichts mehr; weil für ihn beide Welten durchaus sich trennen, und zwischen ihnen eine Kluft befestigt ist. Er findet sich hienieden noch nicht in der Ewigkeit, sondern nur an der Pforte derselben, und ihn treibts und ängstigts, diese Pforte zu durchbrechen, um herausgelassen zu werden aus einem Leben, das er nur aus Gehorsam trägt.

Durchaus anders, und diesem entgegengesetzt sind die Gesichte aus der übersinnlichen Welt, die wir dem Gelehrten zuge-

schrieben haben. In diesem liegt nicht, wie in jenem, das Uebersinnliche bloß überhaupt, sondern es gestaltet sich auch zu einem gediegenen Bilde, das sich anschließt an die gegebene Gestalt der Sinnenwelt, und dessen Gepräge dieser aufgedrückt werden kann. Der Letzte soll nicht, wie Jener, die Welt lassen, wie sie ist, und sie tragen um Gottes willen, sondern er soll sie anders machen um Gottes willen, und soll sie bilden nach Gottes Bilde. (Jenem ist das Gesicht Gottes bloß formal, diesem ist es material und qualitativ). Auch für ihn giebt es — nicht Eine künftige Welt, sondern eine unendliche Reihe künftiger Welten über Welten, welche insgesammt von der gegenwärtigen ersten nicht der Art nach, sondern nur der Stufenfolge nach unterschieden sind. Für ihn ist die Ewigkeit nicht erst zukünftig, sondern sie ist ihm schon angegangen, und er befindet sich mitten in derselben, indem schon hier allgegenwärtig das Uebersinnliche ihn umgiebt.

Es ist an sich nicht unmöglich, daß Jemand ergriffen werde und begeistert von einem solchen Gesichte, wie die letzt beschriebenen, und von demselben fortgerissen werde zur That und zum Ausströmen in die Umgebung, ohne daß er doch dieses Gesicht zurückführe auf die Quelle aller Begeisterung, und ohne daß er es verstehe, als den göttlichen Willen in ihm. Ein Solcher wäre allerdings getrieben von Gott, aber von dem ihm unbekannten Gotte; ein Werkzeug wäre er in der Hand Gottes, aber religiös wäre er nicht. Dies, sage ich, ist nicht unmöglich. Dagegen ist das nicht wohl möglich, daß dem wissenschaftlichen Menschen, der überall auf Klarheit und Zusammenhang in seiner Erkenntniß ausgeht, dieser wahre Grund seiner Anschauung und seines Lebens sich lange verbergen sollte. Kam er auch nicht mit einem religiösen Gemüthe in die Welt seiner Anschauungen, so kann er doch sicher nicht lange in derselben bleiben, ohne zu dem Geiste hingezogen zu werden, dem sie entströmt.

Wahre wissenschaftliche Begeisterung geht entweder von Religion aus, oder sie führt zu derselben hin. Wir werden im Verlaufe dieser Vorlesungen Belege für beide Behauptungen finden.

Also der Ungelehrte kann religiös sein und der Gelehrte; und der Letzte, wenn er nur ein wahrer Gelehrter ist, wird es fast nothwendig. Darin sind Beide sich gleich. Da jedoch die ganze Weltanschauung des Zweiten eine andere ist, so muß auch die Religion in ihm eine andere Gestalt annehmen. Die Religion des Ungelehrten nämlich durchdringt bloß sein übrigens gewöhnliches, und äusserlich durch Nichts ausgezeichnetes Leben. Die Religion des Gelehrten bestimmt und gestaltet sein Leben über das Gewöhnliche hinaus, und macht es zu einem neuen und schöpferischen Lebenswandel. Beide leben mit ihrem eigenen guten Bewußtsein, und mit völliger Hingebung ihres Willens lediglich in Gott; und sie wollen nicht mehr, sondern in ihnen will das Göttliche, und darin sind sie gleich: in dem Ersten will dieser göttliche Wille die Welt nur fort erhalten, in dem Zweiten will er sie weiter schaffen; und darin sind Beide verschieden.

Nach Allem ist unsre Behauptung jetzt so beschränkt. Zur Anschauung der übersinnlichen Welt überhaupt bedürfe es keinesweges der gelehrten, sondern nur der gewöhnlichen Bildung. Zur Anschauung der übersinnlichen Welt aber, als bildend die sinnliche, und zur wirklichen Bildung der letztern durch die erste in der That, bedürfe es der gelehrten Bildung, und nur vermittelst des Durchganges durch die letzte komme man zur ersten.

Soll denn nun der Satz in der letzten Beschränkung unbedingt gelten, oder bedarf er etwa auch in dieser Bedeutung noch einer neuen Beschränkung? Ist es wahr, daß von jeher, seitdem es Menschen giebt, der Durchgang zur Einsicht in die weltgestaltende Kraft des übersinnlichen Begriffs nur die gelehrte Bildung gewesen sei, und daß sie es nothwendig sei, oder ist es nicht wahr? Es ist nöthig, diese Frage vorher zu untersuchen, um nicht in die Verwirrungen zu gerathen, die allemal daraus entstehen, wenn man auf nur halbwahre und nicht durchaus bestimmte Voraussetzungen fortgebaut hat.

So viel ist unmittelbar und schon aus dem Obigen klar, daß das Gesicht, nach welchem in irgend einer Zeit die Welt gestaltet werden soll, unmittelbar sich anschließen müsse an die wirk-

liche Gestalt der Welt in der gegebenen Zeit, daß dieses Gesicht vom Punkte seines Ausbruchs an aus dem Uebersinnlichen, bis zu dem, wo es unmittelbar eingreifen soll in die Welt, wie sie eben ist, vollkommen ausgebildet sein müsse, und zwischen diesen beiden Punkten eine fortgehende Linie der Klarheit und der Bestimmtheit ohne Sprung oder Lücke gezogen sein müsse. Wäre das Gesicht nicht so, bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab, gediegen gebildet, so würde umsonst der Keim eines wahrhaft Geistigen in ihm liegen; wie man damit an die Ausführung ginge, griffe es nicht ein; es begründete darum keine That, und seine Absicht wäre nicht erreicht. Zwischen ihm und der wirklichen Welt läge eine trennende Kluft. Dasjenige der wirklichen Welt, was unmittelbar nach dem Gesichte gestaltet werden soll, ist in der Regel die vorhandene menschliche Gesellschaft selbst. Entweder geht das Gesicht unmittelbar darauf aus, die allgemeine Denkart oder die gesellschaftlichen Verhältnisse und Verfassungen der Menschen zu bilden; oder, falls auch etwa die uns umgebende Natur und materielle Welt der Gegenstand des geistigen Begriffs wäre, so bedarf es auch dazu der Vereinigung der Kräfte Mehrerer zu demselben Zwecke, auf's Mindeste dieses, daß sie unsre Wirksamkeit nicht stören; und so immer des allgemeinen guten Willens: und darum läßt der eben ausgesprochene Satz mit ziemlicher Allgemeinheit sich aufstellen.

Von jeher zwar war es Gesetz der übersinnlichen Welt, daß sie nur in wenigen Auserwählten und dazu im Rathe der Gottheit Bestimmten ursprünglich herausbrach in Gesichten; die große Mehrzahl der Uebrigen sollte erst von diesen Wenigen aus, die da gleichsam als Mittler da standen zwischen dem Menschengeschlechte und dem Uebersinnlichen, gebildet werden. So war es von jeher, und so wird es bleiben. Aber diese Mehrheit des Geschlechts im Großen und Ganzen hat im Fortgange der Zeiten ein sehr verschiedenes, und sogar entgegengesetztes Verhältniß gehabt zum Gesichte, und zu jenen unmittelbaren Werkzeugen desselben; und dieses, das Geschlecht, ist darum nicht dasselbe geblieben.

Es verhält sich damit also: das Leben unsers Geschlechts

begann mit einem natürlichen und angebornen Blicke für die Begeisterung an Andern, und mit der Fähigkeit, von derselben Begeisterung unmittelbar ergriffen und fortgerissen zu werden. In diesen Zeiten war es jenen Sehern leicht, auf die Umgebung zu wirken. Ihre Begeisterung selbst galt für den Beweis der Wahrheit ihres Gesichts, und ergriff die Neigung und den Willen der Menge, daß sie nach ihrer Fähigkeit wurden, wie man sie wollte, wenigstens thaten, was man begehrte. Damals war es nicht nöthig, sein thatanstrebendes Gesicht bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab zu bestimmen; wenn es nur ein Gesicht war, und wenn nur die Allen erkennbaren Merkmale der Begeisterung vorhanden waren, so wurde durch die Begeisterung, welche alle Uebrigen ergriff, die Lücke ausgefüllt. Damals war gewissermaaßen die menschliche Natur unmittelbar mit der Geisterwelt in Verbindung; es wohnte Allen bei eine gemeinschaftliche Anschauung der Begeisterung, so wie uns beiwohnt eine gemeinschaftliche Anschauung der Sinnenwelt; und jene Anschauung wurde Trieb und bestimmende Kraft des gemeinsamen Lebens.

So mußte es sein, und auf diese Weise das Menschengeschlecht beginnen. Die allgemeinsten Forderungen des Gesichts an die Welt: — etwa, daß überhaupt Religion sei, daß eine Gesellschaft sei, und diese in einem rechtlichen Verhältnisse zu einander stehe, daß die nothwendigsten Künste erfunden seien, durch die es dem Menschen allein möglich ist, der Naturgewalt gegenüber zu bestehen, und ihr zum Trotz sich und sein Geschlecht zu erhalten, — diese allgemeinsten Forderungen mußten erst, sei es auch nur durch Hülfe eines blinden Vernunftinstinkts, erfüllt werden in der Welt, theils damit die Menschheit auch nur bestehen könne bis zu einem zweiten Zeitalter, theils damit dieses zweite Zeitalter schon in der Anschauung gleichsam ein Vorbild vorfände dessen, was es selbst mit Freiheit erzeugen sollte.

So mußte das Menschengeschlecht nicht bleiben. Dasselbe ist bestimmt, mit absoluter Freiheit in jedem Einzelnen zu Allem selbst sich zu machen, was es sein soll, und Nichts in sich übrig zu behalten, das nicht sei Erzeugniß dieser Freiheit. Es soll geistig sein, und zu dieser Geistigkeit soll es frei sich erheben,

über seine ganze Ausdehnung hinweg, durch einzelne und individuelle Kraft. Sodann aber mußte, sobald nur überhaupt das Vermögen solcher Freiheit sich entwickelt hätte, zu welcher in der ersten Epoche das Menschengeschlecht eben erzogen worden wäre, jene Darreichung der Geistigkeit durch die Natur durchaus wegfallen, damit Jeder in sich selbst seinen Antheil an derselben sich erzeugte. Es mußte darum die natürliche Begeisterung durch die Begeisterung der ursprünglichen Seher hinwegfallen, und das Band, welches Alle unter sich bindet, und sie bindet an jene vermittelnden Seher, und durch diese an die übersinnliche Welt, mußte zerreißen, damit Jeder durch sich, und ohne eines Mittlers zu bedürfen, den Eingang zu jener Welt fände.

Wie dieser Zustand eintritt, und er tritt, zufolge der Gesetzgebung der übersinnlichen Welt an die sinnliche, alsbald ein, sobald die Menschheit fähig ist, auf ihren eigenen Füßen zu stehen, verändert sich durchaus das Verhältniß des Menschengeschlechts zur Fortbestimmung des Sinnlichen durch das Uebersinnliche. Die ursprünglich begeisterten Seher, deren es geben wird und geben muß bis an das Ende der Tage, diese, die in jener ersten Epoche, vermöge des Verhältnisses der übrigen Menschheit zu ihnen, Propheten und Wunderthäter waren, hören jetzt, weil das Verhältniß sich geändert hat, gänzlich auf, dieses zu sein, und verwandeln sich in eine andere Erscheinung, die selbst zwiefach, und insofern in sich selbst entgegengesetzt ist: je nachdem die Gesichte entgegengesetzt sind, die sich anschauen. Sie werden Dichter und Künstler überhaupt, inwiefern in ihren Gesichten gar nicht irgend ein wirklich hervorzubringender Weltzustand ausgedrückt werden soll, sondern nur die allgemeine Form solcher Gesichte; inwiefern diese Gesichte daher eine bestimmte Gestalt gar nicht fordern, sondern in jedwedem Stoffe dargestellt werden können; inwiefern darum ihr Zweck gar nicht sein kann, zu bestimmter That zu treiben, sondern nur die Geistigkeit der Menge immerfort in Bewegung, und diese Menge auf dem Boden, welchem Gesichte entkeimen, zu erhalten.

Die Bestimmung dieser Seher ist die, nur das allgemeine Organ für die übersinnliche Welt in Thätigkeit zu erhalten, kei-

nesweges aber irgend ein bestimmtes Gesicht in dieser Welt zu zeigen. Dieses Organ aber ist der Menge erst jetzt, durch die geschehene Umwandlung, erwachsen, und hat sich abgesetzt innerlich in ihrem bloßen Vorstellen; vorher wirkte Begeisterung auf sie wie Naturgewalt, sie fortreißend zum Handeln. Zwar ist auch in der Kunst noch jene unmittelbare und unbegreifliche Fortpflanzung der Begeisterung, sie ist nur nicht mehr äusserlich, sondern innerlich in der Vorstellung.

Inwiefern im Gegentheile die Gesichte der Seher einen wirklich hervorzubringenden Weltzustand fordern, verwandeln diese Seher sich in eine gelehrte und wissenschaftliche Gemeinde.

Nach der geschehenen Verwandlung des Menschengeschlechts reicht es nicht mehr hin, daß Jemand nur irgend einen Blick in die übersinnliche Welt gethan habe; jetzt tritt mit aller der Strenge, mit der wir sie oben ausgesprochen haben, die Aufgabe ein, das Gesicht genau zu bestimmen bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab, und zwischen jener und dieser keine Lücke zu lassen. Der Punkt des Eingreifens des Gesichts in die wirkliche Welt ist von nun die klare Einsicht wenigstens der entschiedenen Mehrheit der menschlichen Gesellschaft; und bis zur Möglichkeit, diese unfehlbar zu erzeugen, muß das Gesicht herab gestimmt werden. Du willst die Menschen dahin bringen, daß sie nach deinem Willen sich gestalten und handeln: mit deinem guten Rechte, denn du weißt, daß sie so sich gestalten und handeln sollen, indem dein Wille gar nichts Anderes ist, als deine unmittelbare Anschauung des absoluten Soll an die Menschheit, und du eigentlich ein Gottgesandter bist, wie du unmittelbar weißt. Könntest du ihnen nun diese deine göttliche Sendung darthun durch das große Wunder, daß sie, wie durch eine Naturgewalt, gezwungen würden, deinem Willen sich zu fügen, so bedürfte es nichts Weiteres; dein Zweck wäre schon erreicht. Aber die Zeit dieses Wunders ist verflossen; sie haben für das Zeichen deiner göttlichen Sendung, für deine Begeisterung, kein Auge: sie wollen, auch mit ihrem guten Rechte, den Willen Gottes an sich nicht mehr durch einen Fremden, sondern sie wollen ihn vernehmen in sich selbst. Sie wollen selbst klar einsehen; an diese

klare Einsicht darum mußt du dich wenden, und diese für dich gewinnen, ausserdem bringst du sie nicht aus der Stelle. — Ich weiß sehr wohl, daß man in der großen Noth, von der unser Geschlecht im Uebergange von der erloschenen Begeisterungsfähigkeit zu der klaren Einsicht des Rechten ergriffen wird, den langsamen Weg der Belehrung abzukürzen gesucht hat, durch andere stellvertretende Mittel, durch Täuschung und Zwang. Aber die Täuschung dauert nur kurze Zeit, der Zwang aber hat nur seine sehr eng beschränkte Sphäre, über welche hinaus er nicht anwendbar ist; beide hinterlassen, nachdem sie eine kurze Zeit Dienste geleistet haben, hinterher das Uebel nur größer.

Es entsteht darum in diesem neuen Zustande der Dinge für den beschriebenen Seher weltgestaltender Gesichte die Grundaufgabe, sich mit seiner Ansicht, ohne jedoch ihrem Inhalte Etwas zu vergeben, herunterzubilden zum Volke, das Volk aber herauf zu bilden zu sich; so lange, bis die Kluft, die zwischen der klaren Einsicht Beider liegt, ausgefüllt sei, und die Einsicht des Ersten unmittelbar eingreife in die Einsicht, und vermittelst derselben in das Leben des Zweiten. Es kann keine Frage sein, ob nicht die Arbeit nach diesem Ziele hin angefangen werden müsse, sobald jener Zustand der Menschheit, und der klare Begriff von demselben eintritt in die Zeit; es ist darum klar, daß von diesem Zeitpunkte an eine Bildung des Sehers für den Zweck, den das Volk haben soll, und eine des Volks für den Zweck des Sehers, Statt finden müsse; aber es ist zu erwarten, daß ein Menschenleben und mehrere Menschenleben vorüber gehen werden, ehe das Ziel erreicht sei. Ja, die Sache in ihrem Grunde angesehen, wird, so lange das Menschengeschlecht auf der Erde lebt, das Ziel niemals erreicht sein, indem immerfort in einzelnen Sehern das Bild Gottes zu neuer Klarheit sich entwickeln wird, und diese so immerfort die Aufgabe haben werden, diese neuen Gesichte auszubilden zur Verständlichkeit für das Volk, und das Volk zur Fähigkeit, sie zu verstehen. Es folgt hieraus, daß sowohl des Sehers als des Volks Leben über die Dauer des einzelnen Menschenlebens hinaus ausgedehnt werden müsse zu einem einzigen zusammenhängenden und fortschreitenden

Leben des Ersten und des Letzten bis an das Ende der Welt; daß die Gelehrten jedes Zeitalters Gelehrte erziehen müssen für das folgende Zeitalter, denen sie ihre errungene Bildung übergeben, damit sie für den aufgegebenen Grundzweck dieselbe weiter bringen, und in dieser Vermehrung sie übergeben denen, die sie erziehen für ihr künftiges Zeitalter; und nach dieser Regel fort bis an das Ende der Tage; daß somit zuvörderst die Gelehrten-Gemeinde für ihre eigene Erhaltung, für den Fortschritt ihres Lebens im steten Zusammenhange, und für die fortdauernde Steigerung desselben zu sorgen hätte; daß ferner die Volksbildung jedes Zeitalters überliefert werden müßte dem folgenden, und in diesem regelmäßig fortgebaut werden auf die vorhergehende, und diese immer gesteigert, gleichfalls bis an das Ende der Tage: und daß über diese letzte immerfort die Gelehrten-Gemeinde die Oberaufsicht führen müßte, indem nur sie den eigentlichen Zweck derselben versteht. In dem Gesagten nun liegt der Begriff einer Gemeinde der Glehrten.

M. H., wir haben in dieser Vorlesung wiederum eine Fülle von tief eigreifender Erkenntniß ausgesprochen, die auch noch in manchem andern Zusammenhange, ausser in dem, in welchem wir sie hier zunächst anwenden, Licht verbreiten dürfte; ich halte darum, da ich hier vor einer wissenschaftlichen Versammlung spreche, für zweckmäßig, eine allgemeine und streng geordnete Uebersicht des Gesagten hinzuzufügen.

1) Allem Wissen liegt das Wissen vom Uebersinnlichen zum Grunde. Ohne dieses Letztere ist überhaupt kein Wissen; und auch das wirkliche Wissen, das nicht bis zu jener Quelle seines Wissens zurückgeht, ist kein wahrhaftes Wissen, sondern der bloße leere Schein und Schatten eines Wissens. Auch kann niemals ein solcher Weltzustand eintreten, in welchem gar kein Mensch wirklich wisse vom Uebersinnlichen; indem sodann der Zweck der Welt wegfallen würde, und diese versinken müßte in das Nichts.

2) Das übersinnliche Wissen spricht sich aus auf eine doppelte Weise; entweder überhaupt, bloß daß ein Uebersinnliches sei, ohne alle weitere Bestimmung; oder in einer weiteren Bestimmung, und auf eine gewisse Weise gestaltet.

3) Das Erste, als Religion, soll unmittelbar allen Menschen zugänglich sein, und ist in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts Allen zugänglich.

4) Das von der zweiten Art zeigt sich stets als ein Solches, nach welchem die Sinnenwelt gestaltet werden soll; und es ist ein stetes Gesetz, welchem zufolge es nicht Allen unmittelbar, sondern nur einigen Wenigen, dazu von Gott Bestimmten, erscheine. Im Gegensatze mit diesen können wir die Mehrheit, der es nicht unmittelbar erscheint, das Volk nennen.

5) Nun aber soll die wirkliche Welt, d. h. zunächst das Volk, nach jenen Gesichten gestaltet werden. Wie ist dies möglich?

6) Es ist, zufolge des Verhältnisses des Volks zum Gesichte, welches zufolge eines Gesetzes der übersinnlichen Welt ein doppeltes, in der Zeit sich ausschließendes ist, in diesen beiden verschiedenen Zeiten auf eine doppelte Weise möglich. Entweder nämlich

a) hat das Volk ein Auge für Begeisterung, und wird von derselben wie von einer Naturgewalt unmittelbar zu dem beabsichtigten Handeln fortgerissen. In dieser Lage der Welt sind die Seher Propheten und Wunderthäter, und es findet in dieser Lage ein gelehrtes und wissenschaftliches Publikum nicht Statt;

b) oder dieses äussere Auge für den Geist und die Naturkraft desselben verschwindet, und die Sichtbarkeit des Geistes zieht sich zurück nach innen, lediglich zugänglich der eignen klaren Erkenntniß eines Jeden.

Die in der letzten Zeit entstehenden Seher nehmen auf eine zwiefache Weise eine andere Gestalt an. Entweder nämlich

α) stellen sie die Begeisterung und das übersinnliche Sehen selbst, als solches, in seiner Form dar: dann sind sie Dichter und Künstler;

β) oder sie stellen die Begeisterung selbst nicht dar, indem sie dieselbe innerlich, unsichtbar tragen, sondern sie streben nur darzustellen ein in der Begeisterung erblicktes bestimmtes Gesicht, und zwar es darzustellen in der wirklichen Welt. Dann werden sie, durch die Zeit dazu genöthigt, Wissenschaftliche und Gelehrte, und zwar insbesondere eine Gemeinde von Gelehrten.

Schon die Trennung des Dichters vom wissenschaftlichen Menschen, und insbesondere vom Philosophen beweiset, daß der veränderte Weltzustand eingetreten ist, und daß das Menschengeschlecht schon nach klarer Einsicht ringt. Im Zeitalter der Begeisterung liegen alle diese Stoffe im Seher bei einander.

Die erste Aufgabe, die in dieser Lage an die Gelehrten-Gemeinde gestellt wird, ist die, sich und das Volk bis an das Ende der Tage einander entgegen zu erziehen zum Wechsel klarer Einsicht. Was in dieser Bildung und Erziehung liegt, ist es allerdings, was man im eigentlichen Sinne Gelehrsamkeit nennen muß, wie sich dieses Alles zu seiner Zeit näher ergeben wird. Dennoch ist es unerläßlich, daß in der Gelehrten-Gemeinde Gesichte vorhanden seien, und daß alle gelehrte Bildung nur betrachtet werde, als das Mittel, nach diesen das Volk und die Welt zu gestalten; denn nur unter dieser Bedingung hat die Gelehrten-Gemeinde überhaupt das Recht, da zu sein, ohne dies wäre sie ja selbst Volk; und es wäre überhaupt gar Nichts in der Welt vorhanden denn Volk, oder eigentlicher, da das Volk auch zu Nichts hinauf gebildet werden sollte, Pöbel.

Das Resultat der vorigen Vorlesung ist darum in der heutigen also beschränkt worden: nur in demjenigen Zeitalter, in welchem die Begeisterung als eine zum Handeln treibende Naturkraft verschwunden ist, und lediglich die klare Einsicht herrscht, tritt der Gelehrte an die Spitze der Fortschöpfung der Welt. Früher bedarf es für den vom Gesichte Ergriffenen keiner gelehrten Bildung. Seine Begeisterung ergreift unmittelbar die Umgebung.

Sodann ist auch durch diese Vorlesung der früher im Allgemeinen aufgestellte Begriff des Gelehrten näher bestimmt. Keinesweges der Einzelne, sondern nur eine eng verbundene und in einander verwachsene Gelehrten-Gemeinde macht den Vereinigungspunkt aus zwischen der übersinnlichen Welt und der sinnlichen. Der Einzelne in seiner Absonderung vermag Nichts, und ist Nichts; seine Kraft und sein eigenthümliches Wesen verflößend durch das Ganze, er selbst wiederum sich fortbildend nach dem Ganzen, — allein also ist er Etwas, und die Würde und

das Verdienst des Einzelnen beruht darauf, daß er die grade ihm angewiesene Stelle würdig behaupte.

Dritte Vorlesung.

Wir gehen ohne besondere Vorrede in der Entwickelung der im Vorherigen aufgestellten Grundbegriffe weiter.

Es liegt in dem zuletzt Gesagten unmittelbar das mit darin, daß in der neuen und zweiten Zeit, nachdem die Begeisterung aufgehört hat, treibende Naturkraft zu sein, und dagegen die klare Einsicht der Mehrheit der Bestimmungsgrund des allgemeinen und öffentlichen Menschenlebens geworden, das Gesicht der übersinnlichen Welt eine ganz neue und andere Art der unmittelbaren Thätigkeit erhalte, als dasselbe in der ersten Zeit hatte. In dieser ersten Zeit strömt das Gesicht, durch die Fortpflanzung der Begeisterung, welche die Kluft zwischen ihm und dem wirklichen Leben ausfüllte, unmittelbar aus in That; in der neuen Zeit wendet es sich zunächst an die allgemeine klare Einsicht, und beabsichtigt zuvörderst allgemeine Erleuchtung, und erst dieser zufolge die That. Es ist jetzt, seit dem Beginnen der neuen Zeit, gleichsam eine neue Mittelwelt entstanden, eine Sinnenwelt im Innern des Menschen, die Anschauung der gegebenen Welt, die Jeder hat, und seine Begriffe von dem in ihr Begehrungswürdigen; und diese neue Welt ist eingetreten zwischen die eine ewig sich gleichbleibende übersinnliche, und zwischen die äussere Sinnenwelt. Jetzt denken die Menschen zuvor, ehe sie handeln und überlegen und wählen und wollen; und durch dieses Alles wird ihr Handeln geleitet. Wer das Letzte auf irgend ein Ziel richten will, hat vor Allem das Erstere auf dieses Ziel zu richten; sodann erfolgt das Beabsichtigte leicht, und wie von selbst. Und so ist von nun an die erste Aufgabe die, die Weltanschauung eines Jeden nach der übersinnlichen Ordnung der

Dinge zu bilden, und diese zuerst einzuführen in sein Auge, von welchem aus sie leicht sich auch seiner Hand bemächtigen wird.

Zwar ist, wie wir dies gleichfalls gesehen haben, diese Bildung der Einsicht eine doppelte: in der Gelehrten-Gemeinde die Bildung nach dem bekannten und unmittelbar erblickten Gesichte, beim Volke für die Fähigkeit, dasselbe von ihm durchaus nicht erkannte, noch dermalen erkennbare Gesicht einst darzustellen in der wirklichen Welt; beim Gelehrten eine Herunterbildung seiner ganzen Ansicht zur Ansicht des Volks, beim Volke eine Heraufbildung seiner Einsicht zu der des Gelehrten, so lange bis Beide im Mittelpunkte zusammen treffen; jedoch ist es, diese Verschiedenheit der Richtung abgerechnet, immer Bildung desselben, der allgemeinen Einsicht der Menschen, zu derselben, zur übersinnlichen Weltordnung.

Die Thätigkeit für die übersinnliche Weltordnung der sinnlichen Welt zerfällt darum in eine doppelte; zuvörderst in die für Erleuchtung, sei es seiner selbst, sei es des gelehrten Standes, sei es des Volks; sodann die zur unmittelbaren Bildung der Verhältnisse der wirklichen Welt durch die nun hinlänglich gereiften, und bis zu dem Boden der wirklichen Erfahrung herabbestimmten Einsichten. Diejenigen, welche die erste Art der Thätigkeit sich zum Berufe machen, heißen im Allgemeinen Lehrer. Für die zweite Art dieser Thätigkeit, welche von nun an ein fortgehendes, von dem jedesmaligen Zustande der allgemeinen Bildung die Regel entnehmendes Handeln wird, muß eine, eben so, wie wir in der letzten Vorlesung die Gelehrten-Gemeinde überhaupt beschrieben haben, bis an das Ende der Tage sich fortpflanzende und fortlebende Gemeinde erreicht werden. Diese Anstalt ist die S t a a t s v e r w a l t u n g im höheren Sinne, inwiefern nämlich durch dieselbe die menschliche Gesellschaft nicht bloß erhalten, sondern auch zu immer höherer Vollkommenheit ausgebildet wird. Es ist unmittelbar klar, daß die Mitglieder dieser Verwaltungsbehörde, welche das Gesicht der übersinnlichen Welt zum wirklich erscheinenden Sein machen sollen, durch die gelehrte Bildung, ohne welche der Voraussetzung nach eine solche Darstellung gar nicht möglich ist, hindurch gegangen sein müssen;

und daß sie entweder selbst Seher sein müssen jener Gesichte, oder auf's Mindeste die letzte Ausbildung, welche dasselbe in der gelehrten Bearbeitung erhalten hat, besitzen müssen, in dem festen Glauben, daß in derselben etwas Uebersinnliches, und das da sein soll schlechthin, zu Grunde liege. Die staatsverwaltende Behörde in unserem angegebenen Sinne ist darum der eine nothwendige Bestandtheil der Gelehrten-Gemeinde überhaupt, die letzte Ausbildung und der thätige Körper, möchte man sagen, aller gelehrten Bildung, als des einwohnenden Geistes; das letzte Organ, vermittelst deß er, das Gesicht, schon hindurch gegangen durch die ganze gelehrte Bildung, eingreift in die wirkliche Gestaltung des allgemeinen und öffentlichen Lebens und seiner Verhältnisse, — das unmittelbar einführende Glied der übersinnlichen Weltordnung in die sinnliche, und der wahre Mittelpunkt der inwendigen, durch die gelehrte Bildung selbst schon übersinnlich gewordenen Welt, und der äusseren. Wir finden sonach zwei Hauptklassen einer Gelehrten-Gemeinde überhaupt, verschieden durch ihre verschiedene Thätigkeit mit dem Uebersinnlichen; diejenigen, welche es in die Einsicht hineinbilden, die Lehren; die, welche es in das wirkliche Leben hineinbilden, die Staatsbeamten. Beide sin dem Umkreise ihrer Wirksamkeit nach ganz gesondert. Was noch gelehrt werden muß in den Schulen der Gelehrten, als gefordert durch die übersinnliche Weltordnung, ist zur Ausführung im Leben noch nicht reif; und was wirklich ausgeführt wird, ist nicht mehr ein bloßer Lehrsatz, sondern es liegt von nun an allem Volke zu Tage, und wird Menschengeschichte.

Man sage hierbei nicht, wie dies Gelehrte gar häufig zu sagen pflegen, es könne eine Ansicht völlig ausführbar sein, und die Zeit durchaus reif für sie, und dennoch nicht ausgeführt werden; denn wenn ein solcher Recht hat in dem, worin er Recht haben kann, so liegt jetzt die Unausführbarkeit darin, daß Keiner sich findet, der es ausführen will. Da zu jeder Ausführung unter andern auch ein Ausführer gehört, und dies ein sehr wesentliches Stück der Ausführung ist, so liegt diesmal die Unausführbarkeit darin, daß es nicht möglich ist, einen solchen zu

finden. Oder sagst etwa du, der du diese Ansicht lehrst, und in Ermangelung eines Bessern freilich wohl thust, wenn du sie lehrst, und sie ohne Unterlaß fortlehren wirst, — sagst du etwa: ich selbst würde sie sogleich ausführen, wenn man mich nur an den Platz stellte; so liegt, wenn du darin vollkommen Recht haben solltest, wie wir indessen annehmen wollen, diesmal die Unausführbarkeit darin, daß diejenigen, die es könnten und sollten, sich nicht entschließen können, dich an den Platz zu stellen. Sie mögen daran Unrecht haben, wie ich mit dir voraussetzen will; aber der Grund dieses Unrechts liegt an nichts Anderem, als an der Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit der allgemeinen Bildung, die ja von dir und von dem Körper, dessen Mitglied du bist, ausgehen sollte. Wäre hier ein Unrecht, so wäre es deines und deiner Mitgenossen; aber vielleicht ist es auch nicht einmal bei euch eins; vielleicht liegt es nicht im Mangel eurer Bestrebungen, oder an den angewandten Mitteln, daß die allgemeine Bildung noch nicht weiter fortgerückt ist, sondern in der Natur der Sache; vielleicht ist die Bildung überhaupt noch zu neu und zu jung, als daß sie so weit schon fortgeschritten sein könnte. Es mögen dann, wenn du Recht hast, die Staatsbeamten nicht insgesammt Mitglieder der Gelehrten-Gemeinde sein, sondern theilweise selbst Volk, so daß das Volk, in unserm Sinne, die der Gesichte unfähige Menge, sich selbst regiert durch seine nach Volksansichten gewählten Stellvertreter; die Gelehrten-Gemeinde ist dann, falls du nämlich Recht hast, in der Regel noch immer beschränkt auf den Stand der bloßen **Lehrer**, und sogar zwischen diesen und der Staatsverwaltung ist noch eine Kluft, und diese, die den Vereinigungspunkt zwischen dem Stande der Lehrer und dem Volke bilden sollte, macht recht eigentlich die trennende Scheidewand. Dies mag sein, wie denn die Geschichte unwidersprechlich lehrt, daß es so gewesen ist; und es ist sodann gewiß nicht, wie es sein sollte, auch mag dieser Zustand des Durchschrittes sehr drückend sein für die Menschheit; aber sich zu beklagen über denselben, hat am Allerwenigsten der Gelehrte-Stand, eben so wenig, als ein Erzieher Ehre hat, sich über seinen Zögling zu beklagen; und noch weniger,

indem der Letzte vielleicht eine glücklicher ausgestattete Natur zur Erziehung hätte finden können; der Zögling der Gelehrten-Gemeinde aber, die gesammte Menschheit, gar kein Besserer sein kann, als er eben ist. Ist die Welt nicht besser, so seid ihr es, die ihr sie nicht besser gemacht habt; vielleicht auch ohne eure Schuld, indem ihr, mit aller Anstrengung eures Vermögens, sie etwa nicht besser machen konntet. Ergebt euch darum in die Nothwendigkeit und duldet und tragt und harret der Zeit. Euer Schelten, falls es nicht etwa selbst zu den Erziehungsmitteln gehört, und darum nicht sehr ernstlich gemeint ist, ist völlig grundlos, falls es ernstlich gemeint wäre.

Kurz, ein Lehrstück, das nicht wirklich ausgeführt wird, mag als ausführbar gedacht werden können, wenn man sich erlaubt, eine andere Weltverbindung zu denken, denn die wirkliche; dies ist aber ein Absprung des Denkens; in der wirklichen Weltverbindung ist es gewiß nicht ausführbar, so gewiß es nicht wirklich ausgeführt wird, und nicht seine Ausführung, sondern die Vernichtung des Hindernisses, das seiner Ausführung sich entgegenstellt, ist zunächst an der Tagesordnung.

Der Art ihrer Wirksamkeit nach vom Gesichte aus theilten wir die Gelehrten-Gemeinde überhaupt in einen Stand der Lehrer und einen der Staatsverwalter. Es ist sonach alles Ernstes unsre Meinung, daß auch der Lehrer ein thätiges und wirksames Leben führe, und ein die Sinnenwelt nach der übersinnlichen Weltordnung weiter schaffendes; und nicht allein der Staatsverwalter, auch wenn der Letzte sei, was er sein soll, ein wirklicher Gelehrter und Seher. Die Steigerung der allgemeinen Einsicht ist das Werk des Lehrers, und die durch ihn hervorgebrachte wird Quelle werden neuer Einsicht, und irgend einmal wird alles dies unmittelbar zur That geworden, eingreifen in's Leben. Es ist ein Beweis völliger Blindheit, nicht nur für's Uebersinnliche, sondern auch für die sinnlichen Vorstellungen und Begriffe, als begründend das wirkliche Handeln, wenn man dem, der die allgemeine Denkart, und durch diese den Willen bildet, die Wirksamkeit auf das Leben abspricht, und nur dasjenige für eine That anerkennen will, was ein mit Augen sichtbares und mit

Handen greifliches Produkt in der Körperwelt absetzt. Auch das dermalen noch nicht Ausführbare (in dem strengen Sinne, den wir diesem Ausdruck gegeben haben) soll doch gleichwohl gelehrt werden, und um gerade dieses zu lehren, sind die Lehrer da, denn indem es in der Lehre aufbehalten, und durch dieselbe fortgebildet wird, wird es mit ihm doch irgend einmal zur Ausführung kommen; ginge es sogar in der Lehre verloren, so wäre es überhaupt ausgetilgt aus der Menschheit, und alle Hoffnung auf einstige Ausführung wäre vernichtet. Diese, die nun solche Geistes-Unterhaltung dulden wollen, die ihnen unmittelbar in die Hand kommt, und diese anregt, vergessen ganz und gar, daß, wenn auch sie nicht mehr sein werden, dennoch eine Menschheit sein wird, und daß über ihren Gräbern Geschlechter aufblühen werden, welche ganz andere Bedürfnisse und denen angemessene Kräfte haben werden, als die dürftigen und beschränkten, die ihnen zu Theil geworden sind. Für diese Geschlechter sorgt der Lehrer, und begründet, so viel an ihm liegt, die Möglichkeit, daß sie entstehen. Wann ihr und eure That, die allein ihr für That wollt gelten lassen, längst vergessen sein werden, wird seine Lehre dastehen als That und als das lebendigste und kräftigste Sein.

Nach Allem haben wir das eigentliche Wesen der Gelehrten-Gemeinde gesetzt in den Besitz der Gesichte aus der übersinnlichen Welt; die besondere gelehrte Bildung aber haben wir begriffen als das einzige Mittel, um in der zweiten Zeit des Menschengeschlechts jene Gesichte einzuführen in die Welt. Der Beweis des letzteren Satzes ist im Vorhergehenden zum Ueberflusse geführt. Uebrigens erzeugen sich auch im zweiten Weltalter jene Gesichte selbst, so wie sie überhaupt allein sich erzeugen können, auf eine übersinnliche Weise, in dem Geiste derer, die in der ewigen Weltordnung dazu bestimmt sind. Und so scheint denn unsre Meinung die zu sein, daß derjenige, der auf diese übernatürliche Weise in die höhere Welt den Eintritt erhalten, nachher nun auch die gelehrte Bildung, als Mittel, um sein Gesicht wirksam zu machen in der Welt, sich verschaffen müsse: ein Solcher, sage ich, und durchaus kein Andrer, indem ja die gelehrte Bil-

dung nur als Mittel für diesen Zweck betrachtet worden, und Keiner, der diesen Zweck sich nicht zu setzen vermag, irgend einen Grund haben kann, um dieselbe zu begehren.

Allerdings wäre es sehr gut, wenn sich eine Veranstaltung treffen ließe, zufolge welcher durchaus Keiner, der nicht entweder schon gegenwärtig im Besitze der Gesichte wäre, oder von dem sich nicht wenigstens mit Gewißheit voraussehen ließe, daß er einst sicher zu diesem Besitze kommen würde, Zutritt zu der gelehrten Bildung erhielte. Aber andre Bedürfnisse machen ein Anderes nothwendig. Die Gelehrten-Gemeinde muß unbedingt für ihre ununterbrochene Forterhaltung in allen ihren Zweigen sorgen, und sie kann nicht zugeben, daß zu irgend einer Zeit sie überhaupt, oder irgend einer ihrer Zweige nicht dargestellt sei, und sie kann diese sichere Forterhaltung gar nicht auf den Zufall berechnen, daß unmittelbar begeisterte Seher von Zeit zu Zeit sich an sie anschließen werden. Erzeugen sich dieselben, so werden sie ohne Zweifel mit ihr sich vereinigen, und diese werden ihr schönster Gewinn sein; aber es läßt auf diesen Zufall sich nicht bauen dasjenige, was schlechthin sein muß, die ununterbrochene Fortdauer der Gelehrten-Gemeinde. Zu den andern menschlichen Berufsweisen bestimmen die Menschen sich frühe; es müssen darum diejenigen, die für den Beruf des Gelehrten übrig bleiben sollen, gleichfalls frühe, noch ehe sie der Gesichte empfänglich sind, und ehe man wissen kann, ob sie derselben jemals werden empfänglich werden, für diesen Beruf ausgesondert und aufbehalten werden. Dazu kommen noch eine Menge äusserer Gründe, durch welche Eltern und Vorsorger bewogen werden können, ihre Pflegbefohlnen lieber dem Gelehrten-Stande zu widmen, denn einem andern. An alle diese nun wird die gelehrte Bildung gebracht, ehe man wissen kann, ob ihnen jemals das innere Auge für das Uebersinnliche aufgehen werde, um dessen willen doch allein die gelehrte Bildung da ist. Wird nun etwa in Beziehung auf diese, im umgekehrten Verhältnisse, die gelehrte Bildung betrachtet als das Mittel, um in die Welt der Gesichte einzuführen, so wie diese Bildung früher betrachtet

wurde als das Mittel, die Gesichte einzuführen in die wirkliche Welt?

Zuvörderst sollten wir auch etwa dieser Meinung sein und die gelehrte Bildung betrachten auch als ein solches Mittel, so ist schon aus dem Obigen wenigstens so viel klar, daß wir sie nicht betrachten können als das einzige Mittel, um die Menschen einzuführen in die Welt der Gesichte. In Beziehung auf das erste Weltalter, in welchem eine Gelehrten-Gemeinde überhaupt nicht möglich ist, haben wir das Gegentheil ausdrücklich behauptet; in Beziehung auf das zweite Weltalter haben wir es für die Dichtkunst, und alle sogenannten schönen Kunst ausdrücklich, und für die besondern, eine Fortbildung der Welt fordernden Gesichte, durch Sätze, die dieses voraussetzen, zugegeben. Wenn wir dem zufolge in dieser Rücksicht überhaupt nichts weiter behaupten können, als daß die gelehrte Bildung unter andern auch einer von den möglichen Wegen sei, auf welchen man zum Gesichte kommen könne; in welchem Sinne können wir selbst dieses behaupten? Wir wissen, daß die übersinnliche Welt erscheint schlechthin durch sich selbst, und als bestimmt durch sich selbst, keinesweges etwa durch die sinnliche, welche vielmehr durch sie, nachdem sie erschienen ist, bestimmt werden soll. Darum kann die gelehrte Bildung, die ja für's Erste nichts mehr ist, denn die Bildung der innern sinnlichen Welt, d. i. unsrer Ansicht der gegebenen Welt, zum Gesichte sich keinesweges also verhalten, daß das Letztere, als eine Folgerung im zusammenhängenden und fortgehenden Denken hervorgehe aus der ersten; sie, die gelehrte Bildung, kann keinesweges sein der Grund der Einsicht in die letzte: höchstens könnte sie nur sein dasjenige, auf dessen Veranlassung und durch welches vielleicht erleichtert, das Gesicht sich einstellte. Zwischen aller möglichen gelehrten Bildung und dem Uebersinnlichen ist eine absolute Kluft, durch das Nichts hindurch. Diese kann eben nun übersprungen werden; in ihrem eigenen Zusammenhange und auf dem eigenen Boden führt auch die ausgedehnteste Gelehrten-Bildung nie bis dorthin, denn diese ist in ihrem Wesen auch nur sinnlich. — Auch wenn der Lehrer wirklich von einem Gesichte ergriffen ist, und der Zweck der Beleh-

rung kein andrer ist, als dieses Gesicht mitzutheilen, so kann er doch niemals unmittelbar dieses Gesicht selbst geben, sondern nur Gleichnisse und Bilder desselben, aus der sinnlichen Anschauung entlehnt, die bloße leibliche Gestalt, welche ihre Beseelung lediglich von der eignen innern Anschauung des Lehrlings erwartet; wie ich dies in andern Vorlesungen mehrmals sehr klar nachgewiesen habe. Wie nun und auf welche Weise kann die gelehrte Bildung auch nur die Gelegenheit werden und die Veranlassung zur Erblickung des übersinnlichen Gesichts? Ich beantworte diese Frage also. Die gelehrte Bildung führt den Menschen wenigstens in sich hinein, auf den Boden des innern Sinns, und macht ihn auf demselben, indem sie ihn das Wissen, Verstehen und Denken als eine freie Kunst treiben lehrt, ganz einheimisch und sein Auge stets dahin gerichtet; dagegen der Sinn des Ungelehrten in der Regel nach aussen gerichtet bleibt, und derselbe in seinem inwendigen Menschen niemals die eigentlich bleibende Stätte findet. Allein auf diesem Boden des Innern kann dem Menschen auch das Uebersinnliche aufgehen; sollte es ihm nun aufgehen, so wird es ihm, da dahin stets sein Blick gerichtet ist, und er diesen Boden gleichsam bewacht, nicht leicht unbeachtet vorübergehen.

Ferner wird er, da er schon in seinen übrigen Geschäften gewohnt ist, in diesem Gebiete frei zu gestalten, den flüchtigen Blitz leicht fesseln, und ihm Gestalt, Begriff und Wort zu geben wissen, welches der Ungelehrte in seiner Lage nicht können würde. Es erhellet hieraus, welche Beziehung die gelehrte Bildung eigentlich auf Gesichte habe, und wie sie dasjenige, was wir hier von ihr fordern, allerdings zu leisten vermöge: sie bewacht das Gebiet seiner Erscheinungen, und hält ein stets fertiges Auffassungsvermögen für dieselben immer in Bereitschaft; sie stellt den Gesichten gleichsam einen festen Vorgrund hin, an dem dieselben sich brechen und abspiegeln und aufgefaßt werden können. Dagegen läßt sich denken, daß in demjenigen, der der gelehrten Bildung ermangelt, die höhere und geistige Welt eben so kräftig sich rege, daß aber die Erscheinungen derselben entweder ganz unbeachtet vorübergehen, oder daß es bei einer blo-

ßen Anregung bleibt, indem das erschienene Uebersinnliche, aus Mangel an Fertigkeit des Verstandes, nicht in einer festen Gestalt gefaßt zu werden vermag.

Es kommt dazu, daß gelehrte Bildung allemal von der Bildung für die schöne Kunst, wenigstens für die allgemeinste, die Dichtkunst, begleitet sein sollte. Diese letztere erhält, wie wir dies früher bemerkt haben, den Boden, welchem geistige Gesichte entkeimen sollen, stets in Bewegung und Leben, während die erste diesen Boden fortdauernd beobachtet.

Es erhellet aus diesem Nebenzwecke, der die gelehrte Bildung hat, zugleich die eigentliche Beschaffenheit derselben; und der Charakter, den sie nothwendig tragen soll, läßt sich mit Einem Zuge angeben. Sie muß den innern Menschen selbst entwickeln und bilden; von dem ersten Schritte an, den sie thut, nur dieses Ziel im Auge haben, und Nichts gethan zu haben glauben, wenn ihr dieses nicht auf irgend eine Weise gelungen ist. Der innere sinnliche Mensch besteht, eben so wie der äussere, aus einem thätigen Werkzeuge und einem empfangenden Sinne; das Werkzeug ist der Verstand, der Sinn ist die auf die inneren Erscheinungen und besonders auf die Erzeugnisse des Verstandes stets gerichtete Sehkraft. Der erste muß zu der Fertigkeit gebildet werden, sich ganz in seiner Gewalt zu haben, — und da, wo es verlangt wird, das ganze Leben des Menschen in sich aufzunehmen, Alles zu verstehen, was zu verstehen ihm aufgegeben wird, und Alles mit Freiheit und Leichtigkeit im Denken zu bilden, was für irgend einen Zweck gebildet werden soll. Der letztere muß Alles sehen, was auf seinem Gebiete irgend sichtbar ist, damit nach seiner Angabe die Verstandeswelt weiter ausgebildet werde. Die Uebung des Verstands und des geistigen Auges wird freilich nicht an Nichts, sondern sie wird an irgend einem dargereichten Stoffe unternommen, und dieser Stoff macht die Materie der gelehrten Bildung aus, welche freilich, damit jene Uebung in ihr angestellt werden könne, für's Erste in's Gedächtniß aufgefaßt werden muß. Dieselbe gelehrte Bildung, und insbesondere auch die Materie derselben, wird späterhin, nachdem es durch jene zum Gesichte gekommen, wie-

derum das Mittel werden, um dieses einzuführen in die wirkliche Welt; und auch darum muß die Materie der gelehrten Bildung im Gedächtnisse bleiben. So aber Jemand glaubt, das bloße Auffassen schon dieses Stoffes im Gedächtnisse, ohne die vollkommenste Ausbildung des Verstandes und des innern Sinnes, mache die gelehrte Bildung aus, so befindet sich dieser in einem mitleidswürdigen Irrthume. Sogar die höchste Ausbildung der Fertigkeit und des Sinnes innerhalb der Verstandeswelt ist Nichts, und hat ihr Ziel nicht erreicht, wenn es dadurch nicht zur Entwickelung übersinnlicher Gesichte gekommen ist; das bloße Auffassen im Gedächtnisse aber ist noch weniger, denn Nichts, und es gebricht dem, der das Rechte in's Auge gefaßt hat, beinahe an Worten, um mit einer Zeit, die dies auch für Etwas hält, sich zu verständigen. Auf diese Weise also kann die gelehrte Bildung Gelegenheits-Ursache werden zur Entwickelung des Auges für die übersinnliche Welt.

Vierte Vorlesung.

Wir haben in der vorigen Stunde gesehen: in dem zweiten Weltalter muß das die Welt weiter gestalten sollende Gesicht aus der übersinnlichen Welt weiter bearbeitet werden, so lange, bis es eingreife in die allgemeine klare Einsicht der Menschen, und von dieser aus der Grund einer Umgestaltung ihrer wirklichen Verhältnisse werden könne. Diese weitere Bearbeitung des Gesichts geschieht durch die gelehrte Bildung, und lediglich vermittelst des Durchganges durch diese wird der Seher ein tüchtiges Werkzeug seines Gesichts in der wirklichen Welt. Dieselbe gelehrte Bildung wurde von einer andern Seite und nach einem umgekehrten Verhältnisse angesehen, als eins der möglichen Mittel, auf dessen Veranlassung und bei dessen Gebrauche sich das innere Auge für den Anblick der übersinnlichen Welt überhaupt entwickeln könne.

Inwiefern die gelehrte Bildung auf die letzte Weise, und als bloßes Mittel betrachtet wird für einen Zweck, der in der Zeit wirklich einmal erreicht sein soll, muß sie irgend einmal abgeschlossen werden. Der Mensch ist zum Leben bestimmt, und zum thätigen Wirken; aber das bloße Sichbildenlassen ist ein leidendes Empfangen, mit welchem kein menschliches Leben aufgehen darf.

Die gelehrte Bildung könnte abgeschlossen werden auf zweierlei Weise. Entweder ist der Zweck desselben erreicht; der Lehrling ist während des Gebrauchs des Mittels wirklich zur Einsicht in die übersinnliche Welt gekommen, und hat sich auch durch die erlangte Bildung die Fähigkeit erworben, sein Gesicht auf die von ihm beabsichtigte Weise wirksam und thätig zu machen in der Welt. In diesem Falle ist die Bildung abgeschlossen durch den Erfolg selbst, und der Lehrling wird losgesprochen durch diesen. Oder der Zweck ist nicht erreicht worden, und es läßt auch nach so vielen vergeblichen Versuchen sich nicht wohl erwarten, daß er doch noch erreicht werden könne; so muß die Bildung gleichwohl abgeschlossen werden; denn, wie wir so eben gesehen haben, das wirkliche Leben nimmt jedes Menschen Kräfte in Anspruch, oft sogar, und das völlig von Rechtswegen, ihn fassend bei der Möglichkeit seiner irdischen Erhaltung. Und lediglich dazu, um sich bilden zu lassen, ist Keiner in die Welt getreten, sondern er soll wiederum seinen Beitrag leisten für die Möglichkeit der Bildung Anderer.

Der Erstere geht nach dem Abschlusse seiner Bildung ganz natürlich über zur Thätigkeit mit dem erlangten Gesichte; er wird aus dem Lehrlinge zum Künstler. Das Wort Künstler aber läßt sich auf eine doppelte Weise verstehen, und wir müssen ja darum zuvörderst den Sinn, in welchem wir es hier genommen wissen wollen, erklären. Für's Erste versteht es sich von selbst, daß wir hier nicht reden von der oben nach ihrem Wesen scharf bestimmten, sogenannten schönen Kunst, sondern von einer solchen, die durch Fleiß und gelehrte Bildung zu erwerben ist. Nun wird, wie dies auch oben angegeben worden, durch die gelehrte Erziehung zunächst der Verstand zur Kunstfertigkeit ausge-

bildet, wozu es auch noch des Vermögens der Sprache bedarf, wenigstens der für die Bedürfnisse des Verstandes, d. h. des Vermögens, Begriffe nach der Analogie der vorhandenen Sprache scharf und deutlich zu bezeichnen. Durch diese Fertigkeiten nun wird gebildet der bloße Verstandes- und Wortkünstler. Nun aber ist diese ganze Kunst nur dazu da, um durch sie dem Uebersinnlichen Eingang zu verschaffen in das Sinnliche; und ohne dies ist sie eine unnütze und zwecklose Kunst. Ob nun zwar wohl ein solcher bloßer Verstandes-Künstler Andere wieder bilden kann zu seiner Kunst, so weit dieselbe sich erstreckt, und so ihnen vielleicht den Weg zeigen kann zum Uebersinnlichen, auf eine gewisse Weise mittheilend dasjenige, was er selbst nicht besitzt; und so die Ausübung seiner Kunst im Zusammenhange des Ganzen nicht unnütz und leer ist: so bleibt sie doch für ihn leer, und nicht in ihm selbst, sondern ausser ihm in der Welt-Ordnung erhält sie erst ihre Bedeutung. Und so wäre denn an dieser Stelle die Welt-Ordnung, die seinem mangelhaften Werke das Wahre hinzufügt, die eigentliche Künstlerin, keinesweges aber Er. Die Seele der Verstandes-Kunst ist das Gesicht; dieses giebt jener erst den eigentlichen Stoff, die Bedeutung, den Werth. Wir können darum nur demjenigen, der des Gesichts theilhaftig geworden, den Namen des eigentlichen und in sich selbst vollendeten Künstlers zugestehen, und werden das Wort von nun an nur in dieser Bedeutung brauchen. Es versteht sich schon aus dem Obigen, daß der Seher ein Künstler geworden sein muß, wenn sein Gesicht im zweiten Weltalter irgend einige Wirksamkeit haben soll, und daß die ganze gelehrte Bildung eben nur dazu da ist, um den entweder schon wirklichen, oder den in der Zukunft vielleicht möglichen Seher auch noch zum Künstler, welches ein ganz Anderes ist, zu machen. Das aber ist zuzugeben, daß auch der Nichtseher wenigstens ein Verstandes-Künstler sein könne.

Auf den zweiten Fall, daß Jemand, dessen gelehrte Erziehung unabgeschlossen bleiben muß, auf keine Weise zum Gesichte der übersinnlichen Welt gekommen ist; ob nun derselbe übrigens der geübteste Verstandes-Künstler sei, oder nur sein Gedächtniß

mit irgend einer Masse gelehrten Stoffs angefüllt haben möge; so sind zum Glück für Solche sowohl in der Schule, als im Staate eine Menge Plätze vorhanden, in denen ihre Geschäftigkeit nützlich angewendet werden kann. Allein auch unter dieser Bedingung, und in dieser Lage der menschlichen Angelegenheiten könnte es erlaubt werden, daß die Gelehrten-Gemeinde, ohne Versicherung, daß ihr eigentlicher Zweck ihr gelingen werde, und auf's Gerathewohl, junge Leute durch die Aufnahme in den Kreis ihrer Erziehung von der Wahl andrer Berufsweisen abhält, indem sie ihnen, selbst auf den Fall des Mißlingens, denn doch eine angemessene Brauchbarkeit zuzusichern vermöchte.

Alle diese eigentlich verfehlten Gelehrte, an denen die Bildung ihren wahren Zweck nicht erreicht hat, können im Gegensatze der Künstler, die Ausübenden genannt werden.

Da schlechthin alle wirkliche Bildung, sowohl der öffentlichen Einsicht von der Schule aus, als der Weltverhältnisse vom Staate aus, nach den Gesichten einer höhern Welt einhergeht; so müssen die Ausübenden, welche das Gesicht nicht selbst besitzen, die Regel ihrer Thätigkeit und das Ziel derselben von aussen, eben von dem Künstler, erhalten; dagegen dieser die Regel in sich selbst trägt. Und dieses ist der eigentliche Unterscheidungscharakter der beiden Klassen. Der Ausübende ist bloßes Werkzeug des Künstlers, und kann ein taugliches Mitglied des Ganzen sein, nur inwiefern er diesem sich unterordnet; der Künstler allein ist unmittelbares Werkzeug des übersinnlichen Weltgesetzes. Die Wirksamkeit des Ersten kann beurtheilen der Künstler, die des Letztern kann kein Mensch beurtheilen oder richten, und er ist allein Gott und seinem Gewissen verantwortlich.

Dies, sage ich, ist der unterscheidende Grundcharakter der beiden Klassen; so sehr verschieden auch die Einzelnen in der letzten Klasse der Ausübenden wieder unter sich von dem gewandtesten Verstandes- und Wortkünstler an, bis zum stumpfen Nachbeter und mechanischen Arbeiter herab, sich von einander unterscheiden mögen, und so mannigfacher Abstufungen darum die Regel, welche sie erhalten müssen, fähig sein mag.

Wollte der zu dem Gesichte nicht Gelangte keine Regel an-

nehmen, und keine Unterordnung unter ein Höheres, ihm nicht Zugängliches zugeben; so würde seine Wirksamkeit nicht nur unnütz, sondern sie würde sogar schädlich und verwirrend werden für den höhern Weltplan. Es folgt daraus, daß durch die gelehrte Bildung, und vor dem Abschlusse derselben Jeder, der in den Umkreis derselben eingetreten, wenigstens so weit gebildet werden muß, daß, wenn er auch selbst das Gesicht nicht in einer bestimmten Gestalt erfaßt, er dennoch überhaupt einsehe, daß es so Etwas giebt, und welchen gebietenden Rang dasselbe in der Welt-Ordnung habe. Wäre er auch nicht einmal soweit gekommen, so wäre der Versuch an ihm nicht bloß verfehlt, sondern er wäre sogar ihm und der Angelegenheit der Menschheit verderblich geworden, und es wäre weit besser, wenn ein Solcher nie eingetreten wäre in diesen Umkreis. Dieses wenigstens ist darum die unerläßliche Bedingung, die aller gelehrten Erziehung anzumuthen ist, daß, falls sie auch ihren Zögling nicht in das Gesicht selbst einzuführen vermöchte, sie ihm doch ungeheuchelte Ehrfurcht und willige Unterordnung unter dasselbe einpräge, und daß sie ihn nicht ohne wenigstens diesen Zweck erreicht zu haben, entlasse. Wir werden tiefer unten sehen, daß sie ein untrügliches Mittel besitzt, diesen Zweck zu erreichen.

Also: der Ausgelernte, auf welche Weise er auch losgesprochen sein möge, ob durch die Erscheinung des Göttlichen in ihm, oder durch die Zahl seiner Lehrjahre, tritt aus dem bloßen Empfangen der gelehrten Bildung in den thätigen Stand des Künstlers, oder des Ausübenden. Es wird dadurch nicht gesagt, daß ein Solcher nun nicht mehr lerne, und nicht durch sich selbst oder auch durch Andere, sich fortbilde am gelehrten Stoff; vielmehr geht bei dem, der nur auf die rechte Weise ergriffen ist, jetzt das Lernen erst recht an, das Lernen seiner Kunst oder seiner Ausübung: sondern es wird nur dieses gesagt, daß das Lernen von nun an nicht mehr sein eigentlicher und erster Beruf sei, sondern nur die Kunst oder die Ausübung ist sein eigentlicher Beruf. Dagegen ist des Lehrlings eigentlicher Beruf das Lernen, in dem von uns angegebenen Sinne, nicht bloß das

Aufstoßen eines Stoffs, sondern auch die Uebung der Verstandeskunst in der freien Bearbeitung dieses Stoffs.

Es versteht sich, daß die frühere Eintheilung der ganzen Gelehrten-Gemeinde nach den zwei Hauptarten ihrer Thätigkeit auch hier bestehen bleibt, daß es darum Künstler giebt, und bloß Ausübende, sowohl im Lehrstande, als in der Staatsverwaltung.

Wir werden darum die aufgestellte Frage: wie erscheint der Gelehrte überhaupt? ohne Zweifel erschöpfend beantworten, wenn wir die beiden untergeordneten Fragen beantworten, zuerst: wie erscheint der Lehrling der gelehrten Erziehung? sodann: wie erscheint der Künstler? der Letzte in seinen beiden Verhältnissen, als Lehrer und als Staatsbeamter. Indem wir die erste beantworten, geben wir dadurch zugleich Rechenschaft, wie der Gelehrte sich erzeuge, und zum Gelehrten sich vollende.

Von der Erscheinung des Künstlers nur habe ich angekündigt reden zu wollen, keinesweges noch insbesondere von der des Ausübenden. Was über diesen zu sagen ist, läßt sich mit Wenigem sagen, und ist dem Wesentlichen nach schon gesagt. Er hat sich unterzuordnen als williges und gehorsames Werkzeug, und von dem wirklichen Künstler die Regel seiner Thätigkeit sich geben zu lassen. Dieser wird, angemessen dem Zustande der Zeiten und der besondern individuellen Bildung jedes Unterzuordnenden, sie ihm ohne Zweifel jedesmal geben, so oft es einer solchen bedürfen wird; die Abstufung derselben geht, da sie jedesmal auf die angezeigten, wandelbaren Umstände sich gründet, in's Unendliche, und wir haben nicht nöthig, darin dem begeisterten Künstler vorzugreifen.

Dennoch ist in Beziehung auf diesen Stand der Ausübenden eine allgemeine Bemerkung zu machen, die bisjetzt noch zu keiner Zeit überflüssig befunden worden ist, und deren wir uns sogleich hier erledigen wollen.

Es bleibt bei dem als allgemein aufgestellten Grundsatze, von welchem nirgends eine Ausnahme sich gefunden, daß die gelehrte Bildung eigentlich nur dafür da sei, um die Gesichte einzuführen in die Welt, und daß ohne diesen Zweck die Gelehrten-

Gemeinde selbst nicht das mindeste Recht hätte, da zu sein in der Welt. Nur in demjenigen, der Künstler wird, hat die gelehrte Bildung diesen Einfluß auf die Welt; nur in ihm daher hat die gelehrte Erziehung ihren Zweck erreicht. Diesen Zweck demnach, Künstler zu bilden, beabsichtiget sie, und soll sie beabsichtigen schlechthin ohne Ausnahme bei Jedem, den sie in ihre Pflege nimmt, und soll an Keinem diesen Zweck aufgeben, bis sie sattsam sich überzeugt hat, daß er von demselben gar nicht erreicht werden kann, und bis sie einen Solchen entläßt unter die Klasse der Ausübenden im Leben. Die Rechnung der ganzen gelehrten Erziehung, und insbesondere jeder Anstalt, die sich für eine gelehrte Erziehungsanstalt ausgiebt, muß immer und unablässig und in allen ihren Einrichtungen darauf gehen, zu bilden für die Kunst, als das Werkzeug der Gesichte; keinesweges aber darauf, zu bilden für die Ausübung irgend eines untergeordneten gelehrten Gewerbes. Daß, falls dieser Zweck ihr etwa mißlänge, der Lehrling auf dem Wege dahin noch manches Andere erworben hat, das ihn noch immer zu einem brauchbaren Mitgliede in der menschlichen Gesellschaft macht, ist ein Glück für die Gelehrten-Gemeinde, indem ohne dies sich ihr nicht so Viele auf die Gefahr, daß der eigentliche Zweck auch nicht erreicht werde, hingeben würden, und es ist ein Glück für den Lehrling; aber gleich von vorne herein darauf auszugehen, daß der Versuch mißlingen möge, und daß man des Trostes bedürfe, wäre durchaus verkehrt. Die Gelehrten-Schule ist durchaus Kunstschule, keinesweges Schule für die Ausübung; auf das Erste müssen alle ihre Maaßregeln genommen, und ihre Einrichtungen getroffen werden; niemals dürfen sie sich auf das Letzte beschränken. Das Letzte entgeht ihr ohnedies nicht, falls sie nur das Erste redlich verfolgt; beschränkt sie sich aber gleich von vorn herein auf das Letzte, so entgeht in der Regel ihr das Erste ganz gewiß. Bejahend und etwas Ermangelndes fordernd können die Bedürfnisse der Ausübung, falls es nur wirkliche Ausübung gelehrter Bildung, und nicht etwa die einer besondern Handwerksfertigkeit ist, niemals sein; denn die ganze gelehrte Bildung ist in der gelehrten Schule umfaßt; diese Bedürfnisse

könnten nur verneinend sein und fordernd, daß man ihnen aus dem Wege schaffe, was sie für den bloßen Zweck ihrer Ausübung nicht gebrauchen können; daß man sich dessen, was ihnen Ueberfluß scheint, entledige, und die dabei verbrauchte Mühe auf den Zweck ihrer Ausübung richte. Falls es nur wirkliche Ausübung gelehrter Bildung ist, sagte ich, können die Forderungen der Ausübung niemals bejahend sein. Dafür aber, ob es diese sei oder nicht, giebt es ein entscheidendes Kennzeichen.

Das Werkzeug des Gelehrten, als solchen, nämlich ist der Verstand, als das Organ der innern Welt, in der allein er sein Wesen hat, und das Wort, als dasjenige, wodurch er sich mittheilt, und durchaus nichts Anderes. Der Stoff, an dem er diese bildet, und dessen er auch als vollendeter Künstler wiederum bedürfen wird, ist eine so viel möglich allseitige, und in ihren Theilen gleich verbreitete Kenntniß der Welt. Ein Mehreres bedarf der wissenschaftliche Künstler nicht, und auf dem Felde, wo es eines Mehrern bedarf, hat er als solcher Nichts zu thun. Für die bloße Ausübung irgend eines Zweigs der Gelehrsamkeit mag es aber vielleicht noch der Kunstfertigkeit anderer etwa äusserer Organe bedürfen. Um ein Beispiel zu entlehnen von Etwas, das sich selbst gar nicht für eine Wissenschaft ausgiebt, sondern für eine schöne Kunst: — so Jemand in der Musik es zur Meisterschaft bringen will; so bedarf er dazu zu allererst der innern Erregbarkeit durch die Form des Uebersinnlichen, wodurch seine Kunst erst zur Kunst wird; sodann bedarf er des Erlernens der Regeln der Composition, und zu ihrer Ausübung eines sehr gebildeten Verstandes, um seine innern Regungen in die bestimmte Gestalt innerhalb der Welt der Töne zu fassen. Will er nun etwa noch überdies seine Compositionen meistermäßig etwa auf einem Saiten-Instrumente vortragen; so reicht dahin weder seine innere geistige Anschauung, noch sein gebildeter Verstand, sondern er muß auch noch seine Finger kunstmäßig bilden. Eben darum hat man aber auch das Letzte weder zu seiner eigentlichen Kunst, noch zu seiner Wissenschaft zu rechnen, nen, sondern es ist dies lediglich eine mechanische Kunst. Hat nun etwa die Ausübung irgend eines Zweiges der gelehrten Bil-

bung einen solchen mechanischen Kunsttheil; so erkenne man nur denselben in seinem Wesen, und spreche deutlich und unverhohlen aus, was er ist. Man sondere ihn ab von der eigentlich gelehrten Bildung, je weiter man kann, desto besser; und verweise dahin, nach dem Abschlusse der eigentlichen gelehrten Bildung diejenigen, bei denen der Zweck nicht erreicht ist, und die bloß durch die Einwirkung der mechanischen Kunst sich noch brauchbar machen können, oder auch, da auf keinen Fall die mechanische Kunst dem wirklichen wissenschaftlichen Künstler untersagt werden kann, auch diesen, falls er derselben begehrt. Nur fordre man nicht, der wirklich gelehrten Bildung das Gesetz zu geben von den Bedürfnissen des mechanischen Gewerbes aus, und dadurch, was ganz dasselbe, alle gelehrte Schule auszurotten, um mehr Platz zu finden für Gewerbe-Schulen. Man sage also nicht: hinweg mit der Theorie der Harmonie und dem Generalbasse, und mit allen Einrichtungen, die der Förderung dieser Studien zuträglich sein könnten; denn dadurch wird nur die kostbare Zeit verschwendet, welche die Zöglinge hätten anwenden können, um ihre Finger zu üben!

Die Gelehrten-Gemeinde kann, ohne ihr Dasein aufzugeben, auf jene Forderungen nicht Rücksicht nehmen; sie kann von diesen Bedürfnissen aus sich nicht das Gesetz und nicht einmal einen guten Rath geben lassen. Vielmehr wird es sehr heilsam sein, den Ausübenden bei keiner Gelegenheit es zu schenken, sondern es recht vernehmlich an ihr Ohr zu reden, daß sie ja nur verfehlte Gelehrte sind; daß um ihrentwillen die Gelehrten-Anstalten gar nicht da sind, sondern um eines Höhern willen, der sie eben nicht geworden sind. Sie sind nicht der Zweck derselben, wie sie ja in ihrem ganzen ausübenden Leben niemals Zweck werden können, sondern immer nur Mittel bleiben und Werkzeug in einer fremden Hand. Wenn sie in diese ihre Bestimmung, mit Demuth sie erkennend, sich ergeben und mit Treue sie erfüllen, werden sie wieder ehrwürdig, und wenn auch nicht in ihrem Wirkungskreise, dennoch für ihre Personen wiederum selbst Zweck. Wenn sie aber so sich benehmen, als ob um ihrentwillen die Welt da sei, und sich nach ihnen richten solle, sie,

die selbst eigentlich nicht da sein sollten, und welche sehr Ursache hätten, wegen ihrer Existenz um Verzeihung zu bitten, so erregen sie mit Ekel vermischten Unwillen, und jeder Rechtliche muß sich ihnen widersetzen.

Nichts ist hierbei verkehrter, als wenn sie diese ihre Ansprüche etwa auf den Grund zu bauen gedenken, daß sie ja bei Weitem die Mehrzahl ausmachten. Sie geben dadurch nur ihre tiefe Rohheit kund. Nur da, wo eine physische Kraftanwendung beabsichtigt wird, entscheidet die Menge der Arme. Hat denn in ihrem Verstande gar kein andrer Begriff vom menschlichen Werthe Statt, als der der Naturgewalt? In der Geisterwelt ist umgekehrt Jedwedes um so edler, je seltner es ist; und um so unedler, in je größerer Menge es vorhanden. Es lassen einzelne Menschen in der Weltgeschichte sich nennen, die den Werth von Millionen Anderer überwiegen. In äusserst Wenigen spricht die Gottheit sich unmittelbar aus; diese sind es, in welchen und um welcher willen die Welt eigentlich da ist. Die Menge ist dazu da, um diesen zum Werkzeuge zu dienen, und auch dieser Theil macht bei Weitem die geringere Zahl aus unter der Menge; die sehr entschiedene Mehrheit dieser Menge ist nur dazu da, um Jene zu prüfen, zu ängstigen, auf alle Weise zu hindern, damit die ganze Kraft Jener entwickelt werde. Sie sind in der allgemeinen Ordnung der Dinge nur der Gegensatz, und die verneinenden und hemmenden Kräfte, damit in dem Kampfe mit ihnen die bejahenden und fördernden Kräfte an's Licht treten. Diese, die bloß dazu sind, damit sie bekämpft und besiegt werden, sollten aufgenommen werden in den Rath, der in keiner andern Absicht, als um sie auszutilgen, gehalten wird? Welch eine Anmuthung!

Es ist jetzt vollständig eingesehen, wie, nachdem die Menschheit im Ganzen zur Freiheit und zum vollen Selbstbewußtsein sich entwickelt, die übersinnliche Welt eingreife in die Sinnenwelt. Selbst die bloße Erscheinung ihrer ursprünglichen Gesichte im Geiste der Menschen ist nicht mehr der dunkeln und unbekannten Kraft überlassen, sondern sie ist, so viel dies möglich war, unter ein Gesetz der Freiheit gebracht. Durch die schöne Kunst

wird der Boden dieser Erscheinung stets angeregt, und im Leben erhalten; die gelehrte Erziehung bietet ihnen dar eine feste Grundlage, an der dieselben, falls es ihnen zukommt, sich entfalten. Durch die Volkserziehung wird die gesammte Menschheit immerfort in der Fähigkeit erhalten, nach ihnen ausgebildet zu werden, und in der ausgebildeten Gelehrten-Gemeinde steht immerfort eine Gesellschaft in Bereitschaft, welche diese Fortbildung nach allem Vermögen, das die Zeit ihr darbietet, unternimmt und ausführt.

Fünfte Vorlesung.

Ich beginne diese Vorlesung mit einer allgemeinen Uebersicht des bis jetzt Gesagten.

Die Weltschöpfung aus Gott ist keineswegs also, wie man sich dies gewöhnlich vorstellt, vollendet, und Gott zur Ruhe gebracht, sondern das Erschaffen geht immerwährend fort, und er bleibt der Erschaffende; indem ja auch der unmittelbare Gegenstand seiner Schöpfung nicht ist eine träge und stehende Körperwelt, sondern das freie, und ewig aus sich selbst quellende Leben. Die eigentlich wahre Welt, für welche allein eine Körperwelt ist, ist die geistige, das Leben und Denken der Menschen, eben als einer Welt, d. i. als eines Ganzen und einer Gemeinde, denn der Einzelne ist nur in dem Ganzen, und hat eine Bedeutung nur in Beziehung auf dieses Ganze.

Diese Welt ist es, welche unmittelbar Gott stets fortschafft nach seinem Bilde, indem er immer fortfährt, sein Bild in ihr zu entwickeln zu neuer Klarheit. Diese geistige Fortschöpfung nur geht einher auf folgende Weise. Sie hebt unmittelbar an in einzelnen Punkten der Geisterwelt, als geistiges Gesicht; in diesen Einzelnen durchaus sich selbst machend als Anschauung, und dem Menschen keine Freiheit lassend oder Selbstständigkeit in dieser Angelegenheit des Gesichts. Hierin ist der Mensch durchaus Nichts durch sich selbst, sondern Alles durch Gott. In

diesem Punkte aber schließt sich auch das unmittelbare göttliche Wirken, und von ihm aus bedient sich Gott der Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen, um die Wirkung, von dem einzelnen Punkte aus, worin sie hervorbrach, fortzupflanzen über das ganze Geschlecht.

Die gesammte Geisterwelt, als Eins genommen, ist frei, und darin besteht ihr eigentliches, von dem Leben Gottes verschiedenes Leben. Sie liegt, als frei, zwischen einem doppelten Sein; zuvörderst demjenigen, welches in ihr unmittelbar wirkt: Gott; sodann demjenigen, welches sie selbst hervorbringen soll als das Nachbild jenes ersten Seins. Da, wo das wirkliche Leben der gesammten Geisterwelt geworden ist zum vollkommnen Abdrucke jenes ersten in einzelnen Punkten offenbarten Seins, ist hervorgebracht das geforderte zweite Sein, — und die Fortschöpfung der Welt, rein von Gott aus, kann nun weiter schreiten.

Es ist die Eine Freiheit Aller, habe ich gesagt, der gesammten Gemeinde, durch welche das in einzelnen Punkten begonnene Bild Gottes verbreitet wird über Alle. Es ist darum eine gemeinsame Freiheit des Ganzen, und die Freiheit der Einzelnen ist nicht abgesondert, und beschränkt auf sich selbst, sondern jede Freiheit greift ein und wirkt auf die Freiheit der Uebrigen, und es ist zwischen der Freiheit Aller ein gemeinsames geistiges Band.

So viel haben wir ersehen im Allgemeinen.

Insbesondere beginnt die göttliche Schöpfung der Welt damit, daß sie erst diese Freiheit Aller, und das geistige Bindungsmittel derselben, die Besonnenheit und Bedachtsamkeit Aller, welche im geistigen Leben überhaupt nur der Möglichkeit nach liegt, zur Wirklichkeit erhebt, indem dieses die Bedingung ist alles weitern Erschaffens.

Wie nur erst diese Freiheit und die, sei es auch nur dunkle Erkenntniß dieses ganzen Verhältnisses der geistigen Welt zu Gott sich entwickelt hat; erzeugt sich durch die geistige Natur der Sache, und wird durch dieselbe fortdauernd erhalten eine Gelehrten-Gemeinde, als theils das stehende Aeusserungsvermögen der Geisterwelt für jene in Gesichten sich darstellende Fortschöpfung der Welt unmittelbar aus Gott; theils das fertige

Werkzeug, um diese Fortschöpfung einzuführen in die mittlere Welt der Freiheit überhaupt, und nur für's Erste in dieser Mittelwelt ihr einen festen Sitz zu geben, bis von ihr aus sich bilde das allgemeine Sein.

Das Höchste in der Mittelwelt ist der Verstand: was darum für ihren Zweck die Gelehrten-Gemeinde eigentlich zu bilden hat, ist dieser. Nun bildet sie ihn ausdrücklich in der Absicht und zu dem Zwecke, daß er fasse die geistigen Gesichte, und dieselben mit Freiheit für die allgemeine Mittheilbarkeit und Verständlichkeit weiter bilde; dies ist der eigentliche Charakter der Verstandesbildung in der Gelehrten-Gemeinde, und darin ist diese Verstandesbildung von jeder andern, die noch für mancherlei andere Zwecke unternommen werden kann, verschieden. Das Mittel der Mittheilung aber ist das Wort, und darum hat die Gelehrten-Gemeinde auch dieses zu bilden, indem ohne dies die Verstandesbildung unbrauchbar bliebe, und ohne allen Einfluß auf die übrige geistige Welt.

Dieser Gebrauch des Verstandes und des Wortes, als des Mittels für den ersten, hat nun die Gelehrten-Gemeinde zu erheben bis zur freien Kunst, nur unter der Voraussetzung, daß Gesichte da seien; die durch den Verstand verarbeitet und durch das Wort ausgesprochen werden. Bei wem dieser letzte Zweck erreicht worden, der hat die Regel der Ausübung seiner Kunst in ihm selbst, und ist darum ein selbstständiger Künstler. Bei wem er nicht erreicht worden, der muß die Regel von jenem entlehnen; er ist darum bloß ein Ausübender einer höhern, nicht in ihm selbst vorhandenen Einsicht.

Wenn wir nun diese also gebildete Gelehrten-Gemeinde in der Erscheinung auffassen wollen, so ist die erste Frage: wie entsteht sie? und, da wir im Allgemeinen ihre Entstehung schon begriffen haben, wie entsteht insbesondere das einzelne Mitglied dieser Gemeinde? Wir haben darum zuvörderst zu reden vom Zöglinge der Gelehrten-Gemeinde, als einem solchen.

Ich halte dafür, daß dieser Gemeinde ihre Mitglieder nicht aufgedrungen werden können, sondern daß sie, durch irgend eine Veranstaltung von ihr zu wählen, und mit Bedacht zur

Vorsicht zu wählen sind, und setze eine solche Wahl voraus. Nach welchen Grundsätzen soll diese Wahl der Zöglinge der Gelehrten-Gemeinde geschehen?

Es sind zwei Gesichtspunkte. Zuvörderst der auf den Inhalt der eigentlichen gelehrten Bildung überhaupt, der Ausbildung des Verstandes und des Wortes, und überhaupt der inwendigen Welt. Nur diejenigen sollten zu der gelehrten Erziehung zugelassen werden, in denen ein vorherrschender Trieb sich zeigt, eine solche in aller Welt in sich aufzubauen; Alle aber ohne Ausnahme sollten der Probe unterworfen werden, ob ein solcher Trieb in ihnen sich zeige. Dieser Trieb verräth sich da, wo er gegenwärtig ist, sehr früh. Wenn das Kind nicht bloß auffaßt die gegebenen Dinge der äussern Welt, sondern zugleich strebt, aufzufassen sein Auffassen selbst, indem es die einzelnen und zerstreuten Wahrnehmungen vergleicht, und dieselben auf Einheit und Zusammenhang zurückzuführen sucht; so zeigt sich darin allerdings ein lebendiger Trieb, mit der bloßen äussern Welt sich nicht zu begnügen, sondern auf dieselbe aufzubauen eine innere Welt der Begriffe und ihrer Einheit. Wenn der Knabe durch Verwunderung und genommenen Anstoß und Nachdenken den Strom des bloßen Wahrnehmens unterbricht, und die Lösung solcher Fragen ihm weit wichtiger erscheint, als die Erweiterung des Vorraths seiner sinnlichen Erkenntniß, und ihn ganz abziehen kann von derselben, und ihn hineintreibt in sich selbst: da beginnt schon ein inneres Selbst in ihm zu erwachsen. Keiner von diesen sollte der Gelehrten-Gemeinde entgehen. Dagegen sollten diejenigen, die immerfort lebendig erfaßt werden von der äussern Welt, und von dem Fortschritte derselben mit fortgetragen werden, und in derselben immer aufgehen, dem Leben in der unmittelbaren Welt nicht entzogen werden, indem sie ganz gemacht sind für dieses.

Der andere Gesichtspunkt bei der Auswahl der Zöglinge für die Gelehrten-Schule geht auf den Zweck der gelehrten Bildung, die Anschauung des Uebersinnlichen. Auch für diese Anschauung muß eine überwiegende Natur-Anlage sich zeigen. Die allgemeine Anschauung des Uebersinnlichen ist, wie wir früher gezeigt

haben, die Religiosität; diese aber muß von der Zeit einiger Verstandesentwickelung keineswegs erwartet, noch müssen ohne Sinn auswendig gelernte Formeln oder dunkle Rührungen für dieselbe gehalten werden; sondern sie zeigt sich zuerst in der Anlage für Rechtlichkeit und Sittlichkeit, welche letztere, gehörig gepflegt, über kurz oder lang zur Religiosität sich entwickelt. Die Anlage zur Sittlichkeit hinwiederum zeigt sich in der Selbstvergessenheit und Erhebung über das Selbst zu einem Andern und Höhern. Dieses nicht Eingeborensein in dem sinnlichen Selbst, sondern das Stehen über demselben ist das Genie für Sittlichkeit, vermittelst dieser für Religiosität, und vermittelst dieser, so es Gott gefällt, für die Anschauung geistiger Gesichte. Der frühe Selbstler hingegen, dessen erster zur Klarheit sich entwickelnder Gedanke sein eigenes Selbst wäre, und der sich und seinen Vortheil nie vergäße, Alles darum darauf bezöge, und niemals unbefangen und ohne eigennützigen Zweck sich gehen ließe, der früh kluge Knabe, wenn es einen solchen gäbe, würde der weisesten und sorgfältigsten Zucht bedürfen, um nicht für jedweden Stand zu verderben, oder in demselben schädlich zu werden; von dem gelehrten Stande aber, dessen eigentliche Bestimmung er wohl schwerlich jemals erreichen dürfte, ist er gänzlich auszuschließen.

Zum Glück fallen durch ein Naturgesetz diese beiden Erfordernisse für den Zögling der gelehrten Schule zusammen. Wo ein wirklicher natürlicher Trieb vorhanden ist, das Vorliegende zu verstehen, und den Zusammenhang der Dinge einzusehen, da beschäftigt dieser Trieb den Menschen ganz, und nimmt ihn an, und derselbe will Nichts mehr, noch Anderes, denn diesen Trieb befriedigen; alles Uebrige verschwindet ihm, und so verschwindet ihm denn auch das kleinliche und enge Selbst, und er hat keine Zeit übrig, sein mit Anderm erfülltes Auge darauf verweilen zu lassen. Der Trieb, den Verstand zu bilden, führt die Anlage zur Sittlichkeit und so zur Religiosität gleich mit sich. Wenn dagegen ein Knabe, wie dies wohl auch der Fall sein kann, das natürliche Widerstreben gegen das Lernen überwindet, und wie dies sich auch zutragen kann, nicht ohne Erfolg lernt, aber le-

diglich um gelobt oder belohnt zu werden, oder auch wohl, nach einer durch unverständige Menschen von Aussen her ihnen eingeredeten Ansicht, um einst ein angesehener und berühmter Mann zu werden; so ist ein Solcher freilich ein früher Selbstler, und er wäre schon darum auszuschließen von der gelehrten Erziehung; aber er hat auch keinen wahren innern Trieb, der Nichts suche, denn die bloße Befriedigung seiner selbst.

Solche demnach, in denen der Verstand von selbst hindurch bricht, und strebt und arbeitet sich in sich selbst zu erweitern, und auf sich selbst aufzubauen, lediglich damit er sei; und die uns dadurch zugleich die Bürgschaft geben ihrer Sittlichkeit und ihres Sinns für Religion, sind zu Zöglingen der gelehrten Erziehung zu wählen. Diese letztere hat nun Nichts weiter zu thun, als sie in dieser Unschuld und Unbefangenheit zu erhalten. Die Mittel dazu sind theils zweckmäßiger Unterricht, theils Entfernung von der Berührung mit dem Bösen. Zuvörderst zweckmäßiger Unterricht. Es ist schon im Zöglinge selbst, so gewiß er mit Recht in diese Erziehung aufgenommen worden, der rege und lebendige Trieb, eine zusammenhängende Einsicht in sich aufzubauen: man gebe ihm die Mittel an die Hand, diesen Trieb auf eine regelmäßige und zusammenhängende Weise zu befriedigen, die Mittel, die ihm zunächst liegende, und am Leichtesten von ihnen zu lösende Frage durch eigene, von dem Lehrer nur geleitete Arbeit zu beantworten; von ihr fortgehend zu der nächstfolgenden, schwerern, und so immer fort; so wird ein Trieb befriedigt und angefeuert zugleich; jede Klarheit, die ihm aufgeht, stellt ihm eine neue Aufgabe, und jedes Gelingen, das ihn erfreut, giebt die Lust und die Hoffnung, daß er auch diese neue Aufgabe lösen werde. Sein Leben geht in dieser steten Selstentwickelung des Geistes auf in eitel Freude, Liebe und Lust an der Geistesentwickelung selbst: die ermattende Kraft stärkt und erquickt er an der schönen Kunst, deren Uebung, wie schon früher erinnert worden, mit der gelehrten Erziehung stets vereinigt sein sollte; und er bedarf keines Andern, und kann ein Anderes gar nicht begehren oder an sich bringen. Dieses gänzliche Aufgeben seines Lebens in der Geistesentwickelung erfolgt

um so sichrer, wenn alle andern Reizungen und der Anblick anderer Lebensweisen, welche das noch ungeübte Alter in Versuchung führen könnten, von seinen Augen völlig entfernt gehalten werden, und er in gänzlicher Unkunde erhalten wird davon, daß es auch noch andere Weisen geben könne, seine Zeit anzuwenden und auszufüllen.

Diese stete Leitung der Geistesentwickelung vermittelst der Ordnung des Unterrichts, und diese Entfernung aller Berührung mit dem Bösen wird erfordert im Anfange der gelehrten Erziehung, die man im Allgemeinen als die Zeit der niedern Gelehrten-Schule bezeichnen kann; und diese Pflichten liegen ob dem Lehrer an dieser Schule. Wir haben darum in dem Gesagten nur beschrieben, was dieser thun solle, und wie er erscheinen werde, falls er seines Platzes würdig ist, keinesweges aber was sein Zögling thun solle oder thun könne. Dieses Zöglings ganzes Leben tritt noch gar nicht heraus in die Erscheinung, sondern die Erscheinung desselben ist nur das Resultat seiner natürlichen Anlage nebst der Leitung des Lehrers, welcher Letztere das eigentliche tiefste Lebensprincip seines Zöglings vertritt und dasselbe in seiner Hand hält.

Jeder Mensch soll einmal selbstständig werden, und die oberste Leitung seines Lebens selbst übernehmen; um so mehr soll dies der Gelehrte, welcher ja, falls er zu seiner nähern Bestimmung kommt, sogar die höchste Leitung des gesammten Menschengeschlechts und seiner höchsten, im letzten Grunde ihm immer verborgen bleiben müssenden Verhältnisse, übernehmen soll. Zu dieser Selbstständigkeit muß darum der Gelehrte erzogen werden, und über den Gebrauch derselben muß er sich selbst prüfen, und von Andern geprüft werden können, ehe er eintritt in das Leben; muß darum noch während seiner Ausbildung überhaupt die beschriebene höchste Leitung seines Lebens selbst übernehmen. Dies macht einen Hauptabschnitt in der gelehrten Erziehung, und der letztere Theil derselben ist die auf der höhern Gelehrten-Schule, oder der Universität. Der einzige und durchgreifende Unterschied der letztern von der niedern Gelehrten-Schule ist der,

daß auf der Universität alles dasjenige, was auf der andern Schule dem Lehrer, als zugleich dem Erzieher, aufgetragen war, dem Studierenden selbst aufgetragen wird, es zu thun an sich selbst; daß zwar nicht etwa die Erziehung, aber der äussere Erzieher wegfällt, indeß bloß der Lehrer bleibt, und der Studierende angesetzt wird als sein eigner Erzieher, der von nun an gerade dasjenige, was auf der niedern Schule der Lehrer ihm leistete, zweckmäßige Leitung seiner Geistesentwickelung, und Entfernung von der Berührung mit dem Bösen, sich selber zu leisten hat.

Es ist ihm übertragen zuvörderst die zweckmäßige Leitung seiner Geistesentwicklung. Der Unterricht dauert, nur in einer höhern Sphäre, und den der niedern Schule fortsetzend, fort auf der Universität. Es wird aber der allgemeine Umfang der Wissenschaften mehr nach dem eignen, in der Wissenschaft selbst liegenden Zusammenhange, als nach einem solchen, der auf die Fassungskraft und auf den steten Fortgang der Entwickelung des Einzelnen berechnet sei, aufgestellt. Auch findet auf der Universität die Eintheilung in niedere und höhere Klassen, wo man aus der erstern nicht ohne eine genugthuende Prüfung zum Unterrichte der letztern entlassen wird, wie auf der Schule, nicht Statt, sondern der gesammte Universitäts-Unterricht bietet sich allen den Fähigen, wie den Unfähigen, den Geübtern, wie den Ungeübtern, auf dieselbe Weise dar Nach Maaßgabe seiner schon früher erlangten Bildung, das ihm jetzt gerade Gehörige sich selbst aus dem ganzen dargebotenen Unterrichte zu wählen, fällt Jedem selbst anheim. Und obwohl über diese Wahl guter Rath theils in der allgemeinen Universitäts-Tradition vorhanden sein mag, theils auch bei den Lehrern eingeholt werden kann; so kann doch dieser Rath niemals ganz genau auf den Einzelnen passen, weil es hier unmöglich ist, den Einzelnen sehr genau zu kennen, sondern er wird immer in einer gewissen Allgemeinheit bleiben. Und wenn auch diese Auswahl gemacht und glücklich gemacht ist, so trägt, wie schon erinnert, in der Regel der Lehrer mehr nach dem Zusammenhange seiner Wissenschaft, und in der Folge, wie diese es befiehlt, dieselbe vor, als daß er seinen

Vortrag nach der besondern Fassungskraft der Einzelnen berechne, weil er diese niemals kennen, noch übersehen kann, noch, wenn er sie auch etwa theilweise übersähe, von derselben ein festes Gesetz entlehnen dürfte, da sie bei den Vielen gar sehr verschieden ist. Es bleibt darum dem Studirenden überlassen, das vom Lehrer an ein allgemeines und unbestimmtes Publikum Vorgetragene sich wieder nach seiner Weise zu übersetzen, zurecht zu legen und zu ordnen, und in dieser Weise es aufzunehmen in sich, — den Vortrag des Lehrers sich wieder aufzulösen, und ihn sich selbst also vorzutragen, wie ein sehr fertiger Lehrer vorzutragen haben würde, wenn er ihn allein zum Zuhörer hätte, und ihn durchaus kennte. Glaube doch kein Studierender, der der Vollziehung des so eben beschriebenen Geschäfts sich nicht bewußt ist, daß er den Universitäts-Vortrag wirklich zu dem Zwecke benutze, für welchen er bestimmt ist, zur Entwickelung des Verstandes bis zur Kunstfertigkeit. Höchstens, falls nämlich der Studierende ein sehr glückliches Gedächtniß besitzt, und nicht etwa gar, wie es am Häufigsten geschieht, der gelehrte Vortrag auf dem nachgeschriebenen Hefte behangen bleibt, — höchstens faßt er ihn auf in's Gedächtniß, welches da, wo es auf Thatsachen ankommt, denn doch Etwas ist, wiewohl das Allergeringfügigste; wo es aber, wie etwa in der Philosophie, auf irgend ein aufzufassendes Resultat gar nicht ankommt, sondern auf die Bildung des Geistes zur Fertigkeit selbst die Resultate zu finden, gar Nichts ist, und eigentlich da gar nicht möglich ist.

Von der Berührung mit dem Verderben der Welt den Lehrling absondern, so wie die niedere Schule es soll, kann die Universität nicht, noch soll sie es. Auf ihr soll ja der angehende Gelehrte dafür gebildet werden, zu leben und zu weben in der Welt, wie sie eben ist. Der Studierende selbst soll darum sich absondern von der Berührung mit dem Verderben, und so den zweiten Theil dessen übernehmen, worin bisher der Erzieher ihn vertrat. Ist er nun, wie wir voraussetzen, von erster Kindheit an ergriffen gewesen von einem lebendigen Eifer, seinen Geist auszubilden; ist durch die bisherige Schulerziehung dieser Trieb recht sorgfältig genährt und bekräftigt worden; hat seine Wiß-

begier bestimmte Aufgabe erhalten, deren Lösung er vom Universitäts-Unterrichte erwartet: so wird er ganz von selbst und ohne alle Mühe und weitern Vorsatz sich absondern von den Schlechten. Er ist beschäftigt, sein ganzer Geist ist angefüllt mit einem Höhern. Das Gemeine und Unedle stößt ihn von selbst zurück; es erregt ihm eine nagende Leere, es erweckt ihm Ekel, er erträgt es nicht. So feig aber und so verzagt wird er hoffentlich nicht sein, daß er durch das Vorgeben, es gehöre zur Ehre des Studenten, die Mode mit zu machen, und durch die angedrohte Verachtung der Schlechten, die selbst viel zu verächtlich sind, als daß sie verachten könnten, sich eine Lebensweise aufdringen lasse, die ihm nicht die mindeste Freude, sondern den innigsten Abscheu und Ekel erregt.

Nach allem Gesagten dürfte der bekannte Satz, den man immer häufiger auch von Studierenden aufstellen hört, daß die Universität eigentlich dazu dasei, um auf ihr das Leben zu genießen, einen sehr guten und richtigen Sinn haben. Man kann Nichts genießen, was man nicht hat; der Studierende müßte darum leben, in einem vorzüglichern und höhern Sinne des Wortes, als er etwa vorher auf der niedern Schule lebte. Und so ist es allerdings. Dort lebte statt seiner sein Erzieher den besten und edelsten Theil seines Lebens, das sein äusseres Leben leitende innere Leben. Dieses inwendige Leben lebt von nun an er selber, und wird es, falls er es glücklich und genußreich lebt, auch selber genießen. Er wird inne werden, daß er ein kräftiges, über alles Andere erhabenes und allmächtiges inneres Leben und Selbst hat; er wird lernen, demselben vertrauen und mit Sicherheit auf dasselbe rechnen, welches ohne Zweifel der höchste Genuß des Lebens ist.

Nimmt man aber diesen Satz in einem andern Sinne, wo man dann freilich nicht sagen sollte, das Leben genießen und seine Thätigkeit, sondern das Nichtleben, das Leiden, den Tod genießen; — will man es nämlich so verstanden wissen: die Universitätsjahre seien dazu bestimmt, damit man die Gesetzlosigkeit und Ungebundenheit und die Lüste, die man etwa an sich

zu bringen vermag, genieße, indem man etwa die Universität lediglich als eine Verneinung, der Schul-Ordnung nämlich, begreift, ohne ihr irgend einen bejahenden Sinn beilegen zu können, und das Wesen des Universitätslebens darum darein setzt, diese Verneinung der Schulordnung nach aller Möglichkeit darzustellen; — nimmt man den Satz in diesem Sinne, so ist dabei nur das zu erinnern, daß der arme getäuschte Jüngling, der in dieser Hoffnung die Schule mit der Universität vertauscht, sich in seiner Rechnung sehr betrogen finden würde, daß er während der Universitätsjahre nirgends den gehofften Genuß des Lebens antreffen, und am Ende derselben einsehen würde, daß er sich viel Kummer und Noth gemacht, um seine Zeit zu verlieren, und Nichts zu lernen, auch daß er es weit bequemer hätte haben, und doch Einiges lernen können.

Denn was zuvörderst die gerühmte Gesetzlosigkeit und Ungebundenheit anbelangt, so mag dies wohl aus der Ferne und für den Schüler, der seine eigene Noth wohl kennt, und meint, dies sei die einzige Noth in der Welt, so aussehen: wenn man aber selbst auf die Universität kommt, so findet sich, daß auch hier mancherlei unbequeme und einengende Einrichtungen getroffen worden sind; was aber den Lebensgenuß, d. i. in diesem Sinne, den Genuß der sinnlichen Lüste auf der Universität betrifft, so ist in der That hierin für die Studierenden gar schlecht gesorgt; denn zuvörderst sind die Allerwenigsten in dem unabhängigen Besitze eines so großen Vermögens, als heut zu Tage dazu gehört, um das Leben leidlich zu genießen, sondern sie stehen unter Eltern oder Vormündern, die niemals so viel hergeben wollen, als diese ihre Pflegbefohlnen wohl gebrauchen könnten; sodann verstehen sie sich auch gar wenig auf den Genuß; in den Schulen oder in der Privat-Erziehung, aus denen sie kommen, hat man diesen Theil der Unterweisung vernachlässigt; und diejenigen Schulen, in denen der Genuß als eine Kunst studiert wird, sind ihnen nicht zugänglich.

So müssen sie denn, mit sehr beschränkten Kräften, das Genießen erst lernen durch Versuche, die meistentheils mißlin-

gen, und am Ende gar keinen Genuß gewähren; und wenn sie einmal einen oder einige Tage recht genossen haben, folgt Mangel und Entbehrung auf längere Zeit, Reue, Verdruß, vielleicht Schande und Verantwortung. — Und so muß man denn gestehen, daß, wenn die Universitäten dazu da sind, das Leben zu genießen, sie für diesen Zweck äusserst schlecht eingerichtet sind.

Eine solche Ansicht des Universitäts-Lebens wird, wie gesagt, genommen lediglich, wenn man gar keinen bestimmten bejahenden Zweck auf die Universität mitbringt, und in völliger Leerheit und Bewußtlosigkeit dieselbe bezieht. Es kommen noch immer Viele auf die Universitäten, die einen solchen bestimmten Zweck im Auge haben, etwa sich fester zu setzen in der und der Wissenschaft, von der sie schon ergriffen sind, den oder den Lehrer recht zu benutzen, den sie etwa durch seine Schriften schon kennen, u. d. gl. Diese wissen recht gut, daß auf der Universität auch noch etwas Anderes zu suchen ist, denn Lebensgenuß, und suchen dieses.

Wenn aber der frisch angekommene Schüler, der bloß weiß, daß er nun studieren wolle, durchaus aber nicht weiß, wie man dies anfange, von dem ersten, besten, vielleicht schon früher verdorbenem Landsmann sich es zeigen läßt; so müssen wohl solche Irrthümer entstehen. Es läßt sich recht wohl denken, wenn ein solcher Schüler, der auch auf der Schule in Dumpfheit und Bewußtlosigkeit dahingeganzen, und nichts gethan, was er nicht gern that, und der es für das höchste Gut, und den einzigen Lebensgenuß gehalten, die Klassen nicht besuchen zu müssen, — wie ein Solcher, sage ich, solche Begriffe vom Lebensgenuß auf der Universität, und von akademischer Ungebundenheit faßt; wie aber alte Studierende, die doch Zeit gehabt hätten, der Klasse zu vergessen, und die alle Tage ihres Lebens sehen können, was das akademische Leben zu gewähren vermag, in diesen Irrthümern, und sich an einem Bilde weiden können, das nur in ihrer Phantasie ist, ist mir immer ein Räthsel gewesen.

Diesem Begriffe darum vom Lebensgenusse des Studierenden läßt sich doch noch ein richtiger Sinn abgewinnen. Schwe-

rer ist dies bei einer andern, gleichfalls sehr weit verbreiteten Meinung, bei der, daß das Universitäts-Leben eigentlich dazu da sei, damit der Jüngling das ihm beschiedene Maaß von Rohheit und Wildheit auslasse und von sich abthue, und daß diese Jahre für diesen Zweck ja recht weislich benutzt werden müßten, damit man für's übrige Leben dieser schlimmen Mitgabe entledigt sei. Es läßt sich denken, wie reifere Menschenkenner, die über die Universitäts-Jahre längst hinweg sind, von ihrer Höhe herab also herunter sehen auf das Leben der Studierenden, und wie diese etwa vom menschlichen Leben diese Ansicht überhaupt gewonnen haben, daß einem Jeden mit seiner Geburt, so wie seine Portion Schlaf oder Essen, eben so auch seine Portion thörichter Streiche beschieden sei, denen er durch keine Freiheit und Bedachtsamkeit entgehen könne, und wobei darum die einzig mögliche Klugheits-Maaßregel die sei, daß man den Vorrath derselben früh in den Jahren, wo es noch nicht so viel bedeutet, verbrauche. Wenn diese Männner Recht haben, so werden sie ja, da sie dies so gut wissen, ihre eigenen Universitäts-Jahre zu diesem Zwecke weislich benutzt, und sich aller ihrer Thorheiten und Rohheiten schon damals entledigt haben, so daß jetzt keine Spur von dergleichen mehr an ihnen erscheine; aber gerade dieses Letztere ist gewöhnlich bei denen, die diese Lehre am Häufigsten im Munde führen, der Fall nicht, wie denn z. B. gleich diese Lehre selbst, wenn sie zumal sogar den Jünglingen gepredigt und ihnen als eine Ausstattung in's Leben mitgegeben wird, selbst eine gar große Rohheit ist; daß man darum aus diesem Umstande schon schließen sollte, sie hätten nicht Recht.

Mögen dieselben auch in dem Umstande, der offenbar am Tage liegt, Recht haben, daß der studierende Jüngling, der den ersten Versuch des Gebrauchs vollständiger Freiheit macht, sich leichter übereilen und irren, und Mangel an Gewandtheit und Uebung im Leben zeigen werde, welche Fehlgriffe der gebildetere Freund der Jugend zwar nicht recht heißen und billigen, wohl aber gutmüthig übersehen, und nicht mit der schärfsten Strenge richten wird. Dies Alles nun läßt sich leicht denken. Daß

aber Studierende selbst, von sich selber sprechend, diesen Charakter der Rohheit und Umbildung sich zuschreiben, und sich darein, als in ihr nothwendiges und unabwendbares Schicksal, sogar mit einer Art von Wohlgefallen, ergeben; und von uns Andern fordern, daß wir dies als die Bestimmung ihres Lebens, jene Rohheiten auszulassen, anerkennen, und uns darein fügen sollen; dies ist schwerer zu erklären. Es ist auch allerdings ehemals, wo es an Rohheit, die nur nicht Rohheit sein wollte, freilich auch nicht mangelte, nicht also gewesen, sondern dieser Anblick ist unserm durch und durch aufgeklärten, in jedem seiner Züge sich sehr wohl erkennenden, in jeder aber auch mit großer Selbstbehaglichkeit sich ertragenden Zeitalter vorbehalten gewesen.

Nein, m. H., es ist nur Scherz und Verspottung des großen Haufens, wenn gesagt worden, daß dem Menschen sein Maaß von Thorheiten zugemessen sei, denen er doch nicht entgehen könne, indem die Menge allerdings den Anblick giebt, als ob keine Belehrung oder Züchtigung an ihr verfange. Schaale Köpfe haben den Scherz für Ernst genommen, und dadurch sich lächerlicher gemacht, als sie wohl denken. Es hängt von der Freiheit eines Jeden ab, ob er zur Menge, die freilich aus der Thorheit nie herauskommen wird, gehören, oder über dieselbe sich erheben wolle. Erhebt er sich über sie, so kann er, falls er auch nicht etwa aller Thorheit entgehen sollte, dennoch das Maaß derselben möglichst klein machen. Auch ist es eine wahrhaft unsinnige Behauptung, daß, wenn man sich nur einige Zeit der Thorheit und Rohheit recht überließe, man für die übrige Lebenszeit sicher vor ihr werde. Im Gegentheil, die Thorheit und Rohheit wächst, jemehr man sie pflegt, und auch in dieser Rücksicht wird man im Alter thun, woran man in der Jugend sich gewöhnt hat. Das Wahre an der Sache ist, daß man seine Gesundheit zerstören, und seinen Körper so zu Grunde richten kann, daß ihm alles Vermögen, weiterhin zu sündigen, freilich entgeht. Ist nun etwa dies der eigentliche Sinn des erwähnten Weisheits-Rathes an die Studierenden, daß sie auf der Universität ihre Gesundheit völlig

zu Grunde richten sollen, damit sie für das übrige Leben als Siechlinge und halbe Leichen gegen die äusserliche Sünde gesichert seien; so wird er kaum verführerisch sein, und es bedarf nicht, daß man vor demselben warne.

In Summa: alle weise Anwendung der Universitäts-Jahre, und mit ihr die Sittlichkeit und die Religiosität, und der einige wahre Lebensgenuß des Studierenden hängt davon ab, daß er ergriffen und durchaus besessen und ausgefüllt sei von einem lebendigen Triebe nach Wissenschaft und Geistesbildung. Wo dieser ist, da erzeugen alle übrigen Tugenden und Liebenswürdigkeiten, und der Anbeginn des innern seligen Lebens sich ganz von selber. Wo dieser fehlt, bei übrigens rechtlicher und gottergebener Gesinnung, da kann die letztere nur noch dadurch behauptet werden, daß der Jüngling die Universität, als nicht für ihn gehörig, verlasse, und einer andern Lebensart sich widme. Bleibt er auf derselben, so kann nichts Anderes erfolgen, als daß er, durch den wissenschaftlichen Unterricht der Lehrer, der nirgends in ihm einen Eingriffspunkt findet, nicht beschäftiget, von der drückendsten Langenweile ergriffen werde, daß er getrieben werde, sich derselben zu erledigen, und daß er, da zu dem scheinbar anständigen Zeitverderbe ihm selten der Zugang offen steht, dieses auf eine gemeine und geschmacklose Weise thue. Gegen dieses allmächtige Naturgesetz, der Langenweile zu entfliehen, helfen keine menschlichen Sittengesetze und Einrichtungen; und ich habe in diesem Zuge den Grund der Geschichte der meisten Universitäten ausgesprochen. Eine durchaus wohlgesittete Universität kann nur dadurch entstehen, wenn man Keinem, der nicht überzeugende Proben ablegt, daß er vom Triebe nach Wissenschaften beseelt sei, den Zutritt verstattet. Bis dieses irgendwo geschieht, wird die Mehrheit auch der Studierenden betrachtet werden müssen, wie alle Mehrheit im ganzen menschlichen Leben, als der Gegensatz und das Prüfungsmittel, an dem die Tugend der Bessern erscheine, und sich stähle; und ich will diese Ansicht den Bessern, mit denen allein ich mich in's Gespräch habe setzen wollen, hiemit empfehlen. Uebrigens haben

Alle, die hier zugegen sind, ohne Ausnahme, die Erlaubniß, sich zu diesen Bessern zu zählen, und, wo etwa das Gewissen einen stillen Einspruch dagegen machte, von nun an durch kräftige Freiheit sich wirklich unter die Zahl derselben zu versetzen.

Predigt

über

Luc. 22, 14. 15.

Gehalten in der Evangelischen Kirche zu Warschau am Frohnleichnamstage den 23. Jun. 1791.

Eingang. Unsere anders denkenden Mitchristen, in deren Mitte wir leben, th. Fr., widmen den heutigen Tag der dankbaren Betrachtung der Einsetzung des heil. Abendmahls. Eine Menschheit, Ein Vaterland, Ein Staat hat uns mit ihnen vereinigt; vereint mit ihnen feiern wir dies Fest: laßt es uns der Betrachtung eben dieser Wahrheit widmen, damit gemeinschaftlich, obwohl nicht ganz gleichlautend, unser Aller Dank für Eine Wohlthat zum Throne unsers Herrn Jesus Christus emporsteige. — Ich will mich heute nicht in die Untersuchung des Geheimnisses dieser heiligen Lehre vertiefen, nicht die Schwierigkeiten, welche dieselbe umgeben, zu erleichtern, nicht die Nebel, welche auf ihr ruhen, zu zerstreuen suchen; und eben so wenig mag ich die Formeln, mit denen wir nur unser Glaubensbekenntniß darüber abzulegen pflegen, wiederholen. Das ist's am Wenigsten, was Ihr nöthig habt, Th.; denn rechtgläubig zu werden oder zu bleiben, — daran fehlt es Euch in dieser Gemeinde warlich nicht an Gelegenheit, und in dieser Rücksicht möchten meine Bemühungen wenigstens überflüssig, wo nicht gar schädlich sein. Alles, was Ihr einem durchreisenden Mitbruder und Glaubensgenossen heute erlauben sollt, ist dies, sich in Eurer Mitte einigen Empfindungen zu überlassen, die der Genuß dieser heiligen Mahlzeit mehrmals in ihm erregt hat; zu versuchen, ob er sie auch in Eurer Seele erregen könne, um durch dieselben sein Herz gemeinschaftlich mit dem Eurigen zu neuer Ehrfurcht gegen unsere Religion und den göttlichen Stifter derselben, zu wärmerer Liebe gegen unsre Mitchristen, und zu festerer Erwartung eines einstigen bessern Lebens zu entflammen. Betet mit mir rc.

Luc. 22, 14. 15.

Und da die Stunde kam, setzte er sich nieder, und die zwölf Apostel mit ihm. Und er sprach zu ihnen: Mich hat herzlich verlanget, dies Osterlamm mit Euch zu essen, ehe denn ich leide.

Abhandlung. Jesus sagte diese Worte, m. th. Fr., bei seiner letzten Mahlzeit mit seinen Jüngern; bei eben der Mahlzeit, da er das Gedächtniß-Mahl seines Todes stiftete. Sie stehen also mit der Einsetzung dieses Gedächtniß-Mahles in enger Verbindung; die ganze Mahlzeit über wirkte Jesus unaufhörlich, um auf die Herzen seiner Jünger einen bleibenden Eindruck zu machen, eine bleibende Rührung in ihren Seelen hervorzubringen. Wir können also Alles, was er hier that und sagte, als eine einzige fortgehende Handlung betrachten.

Um den Sinn der verlesenen Worte zu fassen, haben wir Nichts zu thun, als uns, soviel eines Jeden Empfänglichkeit für die gesellschaftlichen Empfindungen es ihm erlauben will, in die Stelle Jesu zu versetzen, als er sie sagte. — Hier saß Er mitten unter dieser Versammlung, in der er alle Freuden seines Lebens genossen hatte; hier hatten sie, deren Seelen so ganz an ihm hingen, sich um ihn versammelt, hingen an seinen Augen, horchten lehrbegierig auf seine Worte, ergossen ihre ganze Seele in Liebe und Anhänglichkeit gegen ihn. Im frohen Wahne, daß es ewig so dauern werde, ohne Furcht und ohne Ansprüche für die Zukunft, überließen sie sich bloß der Empfindung ihres gegenwärtigen Glücks. Und was ging unterdessen in der Seele Jesu vor? — Er sah sich in wenigen Stunden herausgerissen aus dieser Gesellschaft guter Seelen, hingeworfen unter rohe wüthende Halb-Menschen; sah die Martern, die er erdulden würde; sah die Freude, die bei jedem Ausdrucke seiner Schmerzen sich auf ihren Gesichtern zeigen würde; hörte den frohlockenden Hohn, mit dem sie einander zur Freude über seine Qualen auffordern würden; — sah seine Freunde, die noch in dieser Stunde so innig vereinigt sind, auseinander fliehn, an ihrem so lange geliebten Herrn und Meister irre werden; sah den Muthigsten und Stärksten unter ihnen seine Gesellschaft abläugnen und abschwö-

ren; sah die gänzliche Zerrüttung aller ihrer Gedanken, in die sie verfallen, den Abgrund von Zweifeln, in die sie versinken würden: — sah, daß Ihm selbst zwar ein unendlich seligeres und erhabneres Dasein bevorstehe, daß er aber doch eben diese menschlichern Freuden, die Freuden der Freundschaft und Zärtlichkeit in langer Zeit nicht mehr genießen würde; — und diese Empfindungen waren es, welche in die Worte ausbrachen: Es hat mich herzlich verlanget, noch dies Abendmahl mit Euch zu halten — noch einmal und das letztemal in diesem Leben Euch Alle um mich versammelt zu sehen, noch einmal die Wonne der Freundschaft und der Liebe, die höchste, die die Menschheit hat, mit Euch zu genießen: denn ich sage Euch, daß ich es hinfort nicht mit Euch essen werde, bis daß es erfüllt werde im Reiche Gottes — daß es für dieses Leben das letztemal ist.

Ohne Zweifel waren es wichtige Absichten, die Jesus durch die hohe Feierlichkeit, die er seiner letzten Mahlzeit mit ihnen gab, in ihren Herzen erreichen wollte. — Sie hatten ihn bisher für ihren Herrn und Meister anerkannt; sie hatten ihn dadurch, daß sie an seinem Tische speisten, sein Brod aßen und seinen Trank tranken, feierlich und allgemeingültig dafür anerkannt; sie hatten ihm, als solchem, bisher unverbrüchlich Treue gehalten. Jetzt aber nahte die Stunde der Prüfung heran; jetzt wurde es nöthiger und schwerer zugleich seinen Namen zu bekennen, und seine Ehre zu retten — und dann noch eine kurze Zeit, so sollten sie auftreten vor allen Völkern, in aller Nationen Ohren rufen: wir haben ihn gekannt, wir haben mit ihm gegessen vor und nach seiner Auferstehung, wir sind seine auserwählten Zeugen. Dies war's, was Jesus durch die letzte feierliche Erinnerung an dies Mahl recht tief in ihre Seelen einprägen wollte, daß Seine Ehre ihre Ehre, und Seine Schande die ihrige sei; daß sie Seinen Namen nicht könnten lästern lassen, ohne daß zugleich der ihrige gelästert werde; daß, so gewiß derjenige ein Unmensch und eine Schande der Schöpfung sei, der, während er das Brod seines Freundes ißt, auf seinen Untergang oder auf seine Beschimpfung sinnen könne, so gewiß würden sie diese Unmenschen sein, wenn sie seine Sache je könnten sinken lassen.

Ihre Treue also gegen ihn, ihre unzerstörbare Anhänglichkeit an seine Person und seine Lehre, bei den sehr bedenklichen Schicksalen, denen er eben jetzt entgegenging, war es, welche er durch die Feierlichkeit, die er seiner letzten Mahlzeit mit ihnen gab, in ihrem Herzen stärken und erneuern wollte. — Alle diese Jünger Jesu, wie sie jetzt, so innig vereinigt und nur Ein Herz und Eine Seele, um Jesum herumsaßen, waren ehemals einander ganz Fremde gewesen. Sie waren von verschiedenen Eltern, aus verschiedenen Geburts-Orten, von verschiedener Lebensart; die Einen Fischer, die Andern Zöllner, die Dritten von anderem Gewerbe; sie waren von verschiedener Denkungsart und Charakter. Jetzt waren sie auf das Innigste vereint; und welches war denn ihr Vereinigungspunkt? was war es, was alle ihre persönlichen Verschiedenheiten verschlang und vernichtete? Was Anderes, als ihre innige Liebe zu Jesu! Sie konnten über alle andern Dinge vielleicht sehr verschieden denken; in dem Einigen, daß Jedem unter ihnen Jesus über Alles theuer sei, waren sie vollkommen Eins. Und in dieser Stunde, bei diesem letzten traulichen Mahle dachten sie Nichts, als wie lieb ihnen Jesus sei. Ihrer Aller Seele war also nur Eine Seele, sie waren durch die Bande der süßesten Uebereinstimmung vereinigt. Und so sollten sie es immer bleiben, auch wenn Jesus selbst nicht mehr unter ihnen sein würde. »Er saß auch mit unter uns«, sollte Jeder bei Erblickung eines seiner Mit-Jünger denken, »als die liebevolle Seele Jesu zum letztenmale in diesem Leben sich gegen uns aufschloß; er liebte Jesum wie ich, er ward von ihm geliebt wie ich; wir sind Brüder.« Sie sollten ihr ganzes Leben hindurch die bewundernswürdigste Gesellschaft von Freunden bilden. Dies zu bewirken, war eine der Absichten Jesu bei der hohen Feierlichkeit, die er seiner letzten Mahlzeit mit ihnen gab. — Endlich war es die dritte Absicht Jesu, bei dieser Feierlichkeit eine feste und sichre Erwartung eines einstigen bessern Lebens in ihre Seelen zu gießen. »Ich werde forthin nicht mehr mit Euch essen und trinken, bis, wie es in den Parallel-Stellen Matth. 26, 29. Marc. 14, 15. heißt: bis an dem Tage, da ich's neu trinken werde in meines Vaters Hause.«

— Glaubt's nicht, m. Br., wollte er sagen, daß die Stunden der süßen Vertraulichkeit, der sanften Herzens-Ergießung nun auf ewig vorbei sind. Nein, wir wollen einander wiedersehen, wollen Alle uns wieder so um einander versammeln, wie wir hier versammelt sind, wollen seligere Güter so mit einander theilen, wie wir hier dies Brod einander brechen und reichen; wollen alle Seligkeiten des Himmels so gemeinschaftlich genießen, wie wir hier aus einem Becher trinken. Dann wird's besser sein!

M. th. Fr. — das Abendmahl der Christen ist im eigentlichsten und buchstäblichsten Sinne Wiederholung dieser letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern. Alles, was hierbei für Jene galt, gilt auch für uns; Alles, was Jesus durch diese Mahlzeit für Jene that, thut er durch das Abendmahl für uns. — So wie er Jenen gegenwärtig war, ist er's unsichtbar uns; so wie Jene um ihn versammelt waren, sind wir's um ihn, wenn wir Abendmahl halten, und er ist dann warlich in unsrer Mitte. Dies ist denn auch der eigentliche Sinn unsrer Evangelischen Lehre vom Abendmahle. Wir lehren eine überall kräftig wirkende Gegenwart des menschlichen Leibes Jesu: eine Vorstellung, die gegen alle Angriffe des Unglaubens gesichert ist. Denn jeder Gegner des Christenthums muß uns wenigstens die Möglichkeit dieser körperlichen Gegenwart Jesu zugestehen; wenn er nur zugesteht, daß die menschliche Seele, und also auch die Seele Jesu unsterblich sein könne; daß diese Seele, wenn sie den irdenen Körper verlassen hat, in einen feinern gekleidet werden könne, und gekleidet werden müsse, wenn sie, als ein endlicher Geist, fortdenken und fortempfinden solle; daß diese Umkleidung entweder allgemein bei allen Menschen, oder bei Jesu als eine Ausnahme bald nach seinem irdischen Tode vorgegangen sein könne; daß, nach Annahme dieser Voraussetzungen, noch jetzt ein Jesus, und ein körperlicher Jesus vorhanden sein müsse, wenn je einer dagewesen ist; daß, so wie bekanntermaaßen das Licht in unendlich undenkbarer Geschwindigkeit sich von einem Orte zum andern fortbewegt, und an tausenden zugleich erscheint, eben so leicht ein Körper, der noch unendlich feiner sein kann, als der feinste Licht-

strahl, in einer noch weit undenkbarern Geschwindigkeit sich von tausend Orten an tausend Orte bewegen könne. Dies angenommen, — und wir sind sicher, daß Niemand aus Vernunft-Gründen uns die Unmöglichkeit dieser Sätze zeige, ob wir gleich aus Vernunft-Gründen ihre Wirklichkeit eben so wenig darthun können, — muß jeder Gegner uns die Möglichkeit dieser körperlichen Gegenwart zugestehen, und ihre Wirklichkeit anerkennt der Christ, der den Worten Jesu glaubt: Ich bin bei Euch alle Tage 2c. — Wo zwei oder drei versammelt 2c.

Jesus ist also gewiß in unsrer Mitte, wenn wir Abendmahl halten; das Brod, das sein Diener uns in seinem Namen reicht, überreicht Er uns; den Becher, woraus wir trinken, überreicht Er uns; wir speisen an Jesu Tische, wir essen unter seinen Augen, mit ihm, wie die Jünger mit ihm aßen, und verbinden uns durch diese Mahlzeit zu Allem, wozu die Jünger sich verbanden. — So wie sein Diener uns das Brod giebt, uns den Kelch reicht, ist es, als ob Jesus uns ihn reichte, und uns sagte: Ich nehme Euch hiermit feierlich in meine Gemeinschaft auf; in Eure Hände übergebe ich die Ehre meines Namens und meiner Religion; nach Euren Werken soll man über den Geist meiner Lehre urtheilen. So wie wir das Brod nehmen, und aus dem Kelche trinken, ist es, als ob wir sagten: Wir erklären uns hierdurch feierlich für Diener Jesu Christi; was Er gelehrt hat, das wollen wir glauben; was er befohlen hat, das wollen wir thun; was Er über uns verfügen wird, das wollen wir leiden; die Reinigkeit unsers Wandels soll für Ihn zeugen; unser Gut und Blut wollen wir willig für seine Ehre aufopfern. Sowie wir an den Altar hinantreten, an welchen unsere Mit-Christen mit uns treten, von dem Brode essen, von welchem sie mit uns essen und aus dem Kelche trinken, aus welchem sie mit uns trinken, ist es, als ob wir sagten: Wir anerkennen hierdurch feierlich alle diejenigen, welche je aus diesem Kelche getrunken haben, oder je aus demselben trinken werden, aus dem wir jetzt trinken, für unsre Brüder: wir versprechen ihnen Allen — und ihr Alle, die ihr hier gegenwärtig seid, seid Zeugen! — unverbrüchliche Liebe und Freundschaft; wir fordern sie hiermit

öffentlich auf, in jeder Noth, in der wir ihnen helfen können, so sicher auf uns zu rechnen, als auf sich selbst; Alles, was von unsern Gütern oder von unsern Kräften ihnen nützlich sein kann, anzusehen, als ihr eigen. So wie des Herrn Diener uns das Brod und den Kelch reicht, ist es, als ob Jesus selbst uns ihn reichte, und uns sagte: so gewiß ich dir dies gebe, und du es nimmst und es issest, so gewiß ist's, daß ich dich, wenn du in der Treue zu mir verharrest, zu mir in meine Herrlichkeit aufnehmen will; so gewiß du jetzt dies Brod siehst, so gewiß wirst du einst mich selbst, der ich dich jetzt unsichtbar umschwebe, mit deinen Augen sehen; so gewiß jetzt diese Speise dein ist, so gewiß werden einst alle Seligkeiten des Himmels und meine Gesellschaft dein sein — und so wie wir es annehmen, ist's, als ob wir sagten: ich erkläre hierdurch feierlich, daß diese Erde nicht mein Vaterland, daß im Himmel allein mein wahres Bürgerrecht ist, und daß ich mich von nun an auf der Erde nicht anders betrachten will, als wie einen Fremdling. Das ist es, wozu der Genuß dieser Mahlzeit mit Jesu uns verpflichtet: zu unverbrüchlicher Treue gegen Jesum, dessen Mahl wir essen, zu innigster Liebe gegen alle unsre Mitbrüder, in deren Gesellschaft wir sie essen, und zu fester Erwartung eines einstigen bessern Lebens, als dessen Unterpfand wir sie essen. M. th. Fr., die Meisten in unsrer Versammlung sind schon oft bei diesem Mahle Jesu erschienen; ein Theil derselben — denn ich darf wohl annehmen, daß diese zugegen sind — werden morgen diese Handlung wiederholen. O! mit welcher Erschütterung, mit welchen feierlichen Vorsätzen erschient Ihr dabei zum erstenmale! Wie flossen damals die Thränen der Rührung! Welche Entschließungen faßtet Ihr damals auf Euer künftiges Leben! Ich rufe jene Augenblicke in Eure Seelen zurück! — Ihr seid seitdem wieder, vielleicht unzähligemal — mit verstärktem oder erkaltetem Eifer? mit gereinigtern Begriffen, oder wie Maschinen? — dabei erschienen. Doch seid so kalt, seid so gedankenlos dabei gewesen, als Ihr wollt: — der Bund steht darum doch fest: Ihr habt Euch darum doch durch diese Handlung zu allem dem verpflichtet, was wir Euch jetzt dargelegt haben. — Die Jünger Jesu er-

füllten diese Verpflichtungen, ungeachtet ihnen die Erfüllung derselben weit schwerer ward, als uns. Sie mußten ihr Vaterland, ihr Vermögen, fast alle Rechte der Menschheit für die Religion aufgeben. Uns wird alles dies bloß durch die Religion gesichert. Sie trotzten der Schande und dem Tode, um diese Religion zu bekennen. Wir müssen ihr fast trotzen, um sie zu verläugnen. Sie verließen ihre Güter. Wir sollen sie behalten; sollen sie nur mit dem dürftigen, dem hungernden, dem unbekleideten Mitbruder theilen. Sie achteten ihres Lebens nicht, und ließen für ihre Religion sich freudig tödten. Uns mag Niemand tödten; nur unsre Lüste, nur das uns anhangende Verderben sollen wir tödten. Sie liebten ihre Feinde und Verfolger, flehten Heil und Segen und ewiges Leben vom Himmel auf die herab, die ihnen die Freuden dieses Lebens, und dieses Leben selbst raubten. Wir haben nur Mit-Christen, Mit-Erlösete, Mit-Erben unsrer Seligkeit zu lieben. So hielten die Jünger Jesu ihre Verpflichtungen; wie halten wir sie?

Wir haben uns zum Glauben und zur Treue gegen Jesum verpflichtet. Wie halten wir diese Verpflichtung? — Es kommt hierbei, z. B., gar nicht darauf an, ob wir fein fromm Alles wegglauben, was uns aus irgend einer Quelle her für Bestandtheil der Religion anempfohlen wird, und ob in unserm Glaubensbekenntnisse recht viel Artikel stehen: auf unsern Wandel kommt es an; darauf kommt es an, ob Jeder, der uns handeln sieht, denken muß: welch' eine vortreffliche, liebenswürdige Lehre muß es sein, die diese Leute bekommen; welch' eine Kraft muß sie haben, die Herzen zu reinigen und zu bessern; möchten wir doch mit keinen andern Menschen, als mit solchen zu thun haben; möchten wir doch Alle selbst solche gute Menschen sein! — Oder ob wir durch unsre Härte, durch die Rohheit unsrer Sitten, durch Ausgelassenheit den anders Denkenden, unter denen wir leben, Veranlassung geben, ein Vorurtheil gegen unser Glaubensbekenntniß sowohl, als gegen die Nation, von der wir größtentheils herstammen, und nach deren Namen wir uns nennen, zu fassen.

Wir haben uns zu gegenseitiger inniger Freundschaft mit

einander verpflichtet, uns verpflichtet, uns als Glieder Eines Leibes zu betrachten. — Schauet rund um Euch, schauet über Euch, schauet unter Euch. Allen, die ihr erblickt, habt Ihr so oft ewige Freundschaft zugeschworen, so oft Ihr Euch zu diesem Altar genaht habt. Fühlt Ihr bei dem Anblicke Keines unter ihnen Allen eine Empfindung des Widerwillens, des Neides, des Hasses in Euerer Seele? Erinnert Euch der Anblick Keines unter Allen einer ungerechten lieblosen Handlung, einer bittern Verläumdung, eines harten bösen Worts gegen ihn? Fühlt Ihr Euch in diesem Augenblicke fähig, für Jeden, den Ihr erblickt, wenn er in diesem Augenblicke zu Euch käme, und Eurer Dienste, oder Eures Vermögens bedürfte, — fühlt Ihr Euch fähig, es für Jeden gern und mit Freuden aufzuopfern?

Wir haben uns zum Absterben der Welt und zum steten Trachten nach dem Himmel verpflichtet. Fragt Euch, m. Th., ob dies wirklich die erste, die einzige Triebfeder aller Eurer Handlungen ist; oder wenn es mir erlaubt ist, zu fragen, so möchte ich Viele unter Euch fragen: Ist es der Himmel, den Ihr sucht, wenn Ihr Tag und Nacht Euch bemühet, und anstrenget und arbeitet, um Schätze dieser Erde zu sammeln? Sind es die Freuden des ewigen Lebens, zu deren Genusse Ihr Euch vorbereitet, wenn Ihr Euch Tag vor Tag in die Lüste der Sinne stürzet, Euch darin berauschet und Euch in einen unaufhörlichen Taumel einwiegt? Wenn in dieser Minute sich der Tod Euch ankündigte, um Euch in diese andere Welt zu bringen; in diesem Augenblicke Eure Glieder anfingen zu erschlaffen, und Euer Auge zu brechen, würdet Ihr — aber besinnt Euch wohl, ehe Ihr antwortet; die irdischen Güter, die Ihr besitzt, müßtet Ihr dann freilich verlassen, die Freuden der Erde, die Ihr so wohl kennt, würdet Ihr dann freilich nicht mehr genießen; — würdet Ihr froh Eure Häupter aufheben, weil Eure Erlösung sich naht, oder würde Euch banges Entsetzen, und der ohnmächtige Wunsch, länger zu leben, ergreifen?

Habt Ihr diese Prüfung jetzt mit mir angestellt, Th.? und wie habt Ihr Euch in derselben gefunden? — Wohl und abermals wohl dem Manne, der sich in diesem Augenblicke sagen

kann: ich bin mir der bestmöglichsten Erfüllung dieser Verpflichtungen; ich bin mir des reinsten Wunsches, der angestrengtesten Bestrebung bewußt, sie immer vollkommen zu erfüllen! Welche Freuden müssen in diesem Augenblicke das Herz desselben überströmen! — Sollten aber Andere sich in dieser Prüfung nicht bewährt gefunden haben, sollten sie nach Erforschung ihres Herzens entdeckt haben, daß es leer an Liebe zu Jesu und zu Gott und zu ihren Mit=Christen, und voll von Liebe zur Welt sei, dann — verzeiht mir, Brüder, aber ich muß Euch die Wahrheit sagen, wenn ich nicht die Stelle, an der ich hier vor Gott stehe, entehren will — ich müßte Euch sagen, daß Ihr vor der ganzen christlichen Gemeinde, vor den Augen aller Engel und Gottes, vor Erde und Himmel feierlich eine Lüge betheuert habt, so oft ihr an diesem Altare erschienen seid; daß Ihr, wenn Ihr gesonnen seid, morgen oder je ohne den festen Vorsatz, Euer Herz zu reinigen, wieder an dieser Tafel zu erscheinen, gesonnen seid, wissentlich und gewarnt, und mit völliger Ueberlegung und Bewußtsein Euren Meineid förmlich zu wiederholen: — ich müßte Euch sagen, daß Ihr es seid, von denen geschrieben steht: Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel; daß Ihr es seid, denen einst die Stimme erschallen wird: Ich habe Euch nie gekannt; weichet von mir. Ich müßte Euch endlich, so weh es mir thun würde, sagen, daß, wenn Ihr nur noch heute ohne ernsthafte Gedanken, und ohne Besorglichkeit um Euren Seelenzustand aus diesem Hause gehen könnt, für Eure Besserung überhaupt wenig zu hoffen ist.

Und Du, o Jesu, der Du jetzt warlich in unsrer Mitte bist, warlich siehst, was in diesem Augenblicke in eines Jeden Herzen vorgeht, der hier sitzt — wir sind ja Alle Dein; für das Heil eines Jeden unter uns hast Du ja Dein Leben auch aufgeopfert, und nach einem so großen Opfer sollte Eine Seele aus dieser Gemeinde verloren sein? O, unser Aller Herzen, die Du kennst, ergießen sich gegen Dich. Reinige Du selbst sie, Allmächtiger, und wir wollen Dir nicht widerstreben! Amen!

Der

Patriotismus

und

sein Gegentheil.

Patriotische Dialogen vom Jahre 1807.

Vorbericht.

Die Aufsätze, deren in der tiefer unten folgenden Vorrede vom Julius 1806 erwähnt wird, standen in einer Berliner Zeitschrift, welche, ausser einigen sehr guten Aufsätzen, die eben durch die sogleich zu erwähnende Vorspiegelung sich dahin verloren hatten, sogar schlechter war, als es dergleichen Zeitschriften erlaubt zu werden pflegt. Ausser dem sichtbaren Bestreben, durch unanständige, und gegen die wahre Achtung laufende Schmeicheleien sich an die höchsten Personen zu drängen, erregte sie vorzüglich dadurch Indignation, daß sie vorzuspiegeln suchte, diese höchsten Personen nähmen an ihr ein besonderes Interesse; als ob dieselben ihren unfeinen Weihrauch und ihre Verläumdungen anderer Gelehrten sich unter die Augen bringen ließen, und an ihren eben so gemein gesagten, als verworren gedachten Produkten Geschmack fänden. Die im ersten Gespräche angeführten Beispiele sind aus dieser Zeitschrift entlehnt. Worauf auch die Vorrede berechnet war, wird der geneigte Leser daher leicht aus dem Zusammenhange ersehen. — Es traten bald andere Sorgen und Rücksichten ein, und so blieb der Aufsatz bis jetzt ungedruckt. Ich lasse diese temporären Beziehungen, als Beiträge zu der damaligen Zeitgeschichte stehen, zugleich auch als Beispiele dessen, was nicht nachzuahmen, sondern zu vermeiden sei; in Absicht des Inhaltes dafür haltend, daß derselbe noch immer nicht ausser der Zeit und veraltet sei. Die Nothwendigkeit, bei der jetzigen Zeit durch das hinzugefügte Gespräch, welches hier an

der ersten Stelle steht, das früher abgefaßte zu ergänzen, spricht sich selbst aus. Königsberg im Junius 1807.

Vorrede zum ersten Gespräche.

Die Abfassung des folgenden Gesprächs wurde zunächst veranlaßt durch einige Aufsätze, die dem Verfasser ohne sein Begehren unter die Augen gebracht wurden, und durch die, von ihm eben so wenig hervorgerufene Einladung zu gewissen Beiträgen. Er hält inzwischen den Inhalt desselben für bedeutend genug, daß er den auf diese Weise einmal zur Existenz gekommenen Aufsatz eben mittheilt. Die Regeln, nach welchen eine schriftstellerische Composition zu Stande gekommen, zu finden, überläßt man am Schicklichsten dem Leser. Ich aber habe einige Ahnung, daß, in Absicht des folgenden Gespräches nicht jedweder Leser diese Aufgabe sogleich lösen werde, und daß daraus sonderbare Mißverständnisse entstehen könnten. Ich finde darum zweckmäßig, ausdrücklich zu bemerken, daß dasjenige, was ich als den einzig möglichen Patriotismus unseres Zeitalters und unserer Nation erkenne, hier durch seinen Gegensatz erklärt werden sollte, und daß deßwegen dieser Gegensatz mit starken und kräftigen Zügen ausgezeichnet werden mußte. In der Wirklichkeit sind nun mit diesem Bilde diejenigen gemeint, denen es gleicht, und diejenigen, denen es nicht gleicht, sind nicht gemeint; und mir, für meine Person, wäre es am Allerliebsten, wenn kein Mensch sich fände, der ihm gliche. Ferner sind, wie dies die Regeln einer solchen Composition gleichfalls erfordern, alle Züge dieses Gegensatzes auf Eine Person zusammengetragen, ohne daß wir deßwegen zu behaupten gedächten, daß diese Züge auch in der Wirklichkeit irgendwo vereinigt und beisammen sich befänden. Endlich sind, wie gleichermaaßen auch dieses geschehen muß, wenn eine Erscheinung verständlich werden soll, die innersten Principien und Grundmaximen dieses Gegensatzes mit dem Begriffe klar durchdrungen, sichtbar gemacht und zur Besonnenheit

erhoben worden. Wir sind weit davon entfernt, zu glauben, daß bei dem also Handelnden diese Klarheit und diese besonnene Zweckmäßigkeit Statt finde, indem wir sie lediglich für arme Sünder halten, welche nicht wissen, was sie thun, durch ihren dunkeln Hang und durch eine Liebe, die sie selber nicht verstehen, unwiderstehlich fortgerissen. Jedes Gemälde der consequent gemachten Verkehrtheit sieht nothwendig aus, wie Uebertreibung, deren Jene bei diesen Gelegenheiten uns allemal beschuldigen. Aber sie vergessen, daß wir auch eben nicht ihr Porträt haben liefern wollen, sondern vielmehr den innern Geist herausziehen aus ihrem sündigen Leibe. Gern mögen wir übrigens glauben, daß, wenn es ihnen nur einmal gelänge, sich selber in ihrer wahren Gestalt, und in den verborgenen Principien, und den nothwendigen Folgen ihrer Sinnesart zu erblicken, sie über sich erschrecken würden.

Innerhalb dieser Beschränkungen nun, welche die Gerechtigkeit und Billigkeit erfordern, könnten uns, sollte ich denken, Jene sehr wohl erlauben, daß wir ohne Scheu sagen, was sie selber sich nicht scheuen, wirklich und in der That zu thun, indem ja offenbar die That, welche auch wohl ohne unser Sagen in die Augen fallen wird, ein weit größeres Aergerniß anrichtet, als das nachherige Sagen von der That. Und obgleich durchaus Nichts verhindert, daß diejenigen, welche von Amtswegen die Aufsicht über den öffentlichen Bücherdruck führen, für ihre Personen zu einer von den beiden dermalen im Streite liegenden Hauptparteien gehören, so können sie das Interesse dieser ihrer Partei doch nur sodann wahrnehmen, wenn sie selber als Schriftsteller auftreten; als öffentliche Personen aber haben sie gar keine Partei, und sie müssen dem Verstande, der ohnedies weit seltner bei ihnen um das Wort nachsucht, als der Unverstand, dasselbe eben so wohl geben, wie sie dem letztern täglich erlauben, nach aller seiner Lust das Wort zu führen; und sie sind nicht befugt, irgend einem Tone deßwegen zu verwehren, laut zu werden, weil er an ihre Ohren fremd und parador anschlägt. So sollte es sich nun meines Erachtens verhalten. Ob es in der wirklichen Praxis sich eben so finde, wird sich ja zeigen. Berl. im Jul. 1806.

Die Patrioten.

Erstes Gespräch.

A. (Verlegen und ängstlich, rückt mit dem Stuhle, sieht in die Uhr).

B. Es scheint, daß Ihnen meine längere Gegenwart lästig wird. Sie wollen, daß ich gehe. Was haben Sie?

A. Wenn ich es Ihnen denn frei heraussagen soll, so möchte ich mir Ihren Besuch auf eine andere Zeit erbitten. Es hat 5 Uhr geschlagen! Diese Stunde ist in meiner Tagesordnung zur Ausübung des Patriotismus angesetzt. Ich versäume keine meiner Pflichten weniger gern, als diese.

B. Nun, es wird doch damit nicht so eilen! — Ausübung des Patriotismus? Wie machen Sie denn das, wenn Sie patriotisch sind?

A. Ich erkundige mich, welche neuen öffentlichen Einrichtungen und Anordnungen gemacht worden sind, ergründe sodann die Weisheit derselben, und preise diese Weisheit endlich laut und öffentlich!

B. Finden Sie denn diese Einrichtungen allemal nur weise und preiswürdig?

A. Das versteht sich. Ein guter Patriot muß nur loben, und immer loben, und Alles ausschließend also, wie es bei ihm ist, loben. Fände, wider Erwarten, sich je Etwas, das sich durchaus nicht loben ließe, so muß man dieses mit Stillschweigen übergehen. Dadurch wird so recht das schöne Band der Liebe und des Vertrauens der Regierten zur Regierung, und hinwiederum das Vertrauen der letztern, welcher unser Lob ja

unendlich schmeichelhaft sein muß, und die nicht anders wissen kann, als daß es nur der Ausdruck der allgemeinen Stimmung sei, zu den Regierten geknüpft und befestigt.

B. Lassen wir die Regierten, welche, wenn es wahr ist, daß sie weislich regiert werden, wohl am Natürlichsten durch das Schauspiel ihres Glückes die Wohlthätigkeit ihrer Regierung verkündigen und preisen werden. Was Eure weise Regierung anbelangt, so will ich, gerade weil sie weise ist, hoffen, daß sie, ohne von Euren Lobpreisungen Notiz zu nehmen, still und ernst ihren Gang vom Guten zum Bessern und immer Bessern fortschreite. Wäre sie, wie Ihr sie voraussetzt, thöricht und eitel genug, um Eure Lobsprüche sich gefallen zu lassen; so wäre zu befürchten, daß Ihr sie durch dieselben verdürbet, und daß sie, glaubend, das Ideal erreicht zu haben, sich zur Ruhe setzte, und das Streben nach dem Vollkommenern aufgäbe, und so hättet Ihr denn durch Eure gute patriotische Meinung einen höchst schädlichen Effekt hervorgebracht.

A. Aber Patriotismus muß doch sein, und muß doch Etwas sein, und muß geübt werden; und ich wüßte nicht, wie man ihn anders üben könnte, als auf die beschriebene Weise!

B. Wie, wenn nun hierbei Jemand der Meinung wäre, daß es gar keinen Patriotismus, als abgesonderten und für sich bestehenden Akt und Zustand gebe, eben so wie es auch keine Religiosität, als abgesonderten und für sich bestehenden Akt und Zustand giebt; sondern daß der Patriotismus nur das bleibende Element und die Grundform all unseres bürgerlichen Lebens sein solle, eben so wie die Religiosität das bleibende Element unseres höheren geistigen Lebens überhaupt?

A. Ich kann hierin Sie eben nicht so recht verstehen.

B. Meine Meinung ist, daß jeder Einzelne an seinem Orte und in seiner Lage das Seinige aus aller Kraft thun solle; und daß sodann, indem es mit allem Einzelnen gut steht, es ohne irgend Jemandes Zuthun, und ohne Hülfe eines besondern Patriotismus auch mit dem Ganzen gut stehen werde. Die innern Angelegenheiten sind sodann gut bestellt. Dem Staate auch äusserlich diejenige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, die

Würde und den gebietenden Einfluß, die er im allgemeinen Staatenverhältnisse haben kann und soll, zu verschaffen und zu erhalten; und so auch die äussern Angelegenheiten anzuordnen, überlasse auch fernerhin Jeder, den weder sein Beruf treibt, noch sein Geist berechtigt, Rathschläge darüber abzugeben, ruhig der obersten Behörde; noch überdies überzeugt sein könnend, daß durch seine und anderer Einzelner Pflicht nur selbst diesem Geschäfte trefflich vorgearbeitet werde.

A. Dacht' ich es doch, daß Sie Gelegenheit finden würden, die alte Trivialität, daß nur Jeder an seinem Orte seine Schuldigkeit thun solle, anzubringen, und an das Sprüchlein des ehrlichen Luther zu erinnern: Jeder lerne seine Lection u. s. w. Aber das ist Nichts. Das wissen wir schon und wollen es nicht wieder hören. Das könnte ein Jeder thun; wir aber wollen etwas Besonderes und Ausnehmendes, ein opus supererogativum thun, wobei auch besonderes Verdienst und Ehre zu erwerben sei. Deßhalb muß uns noch ein besonderer und ausdrücklicher Patriotismus verschafft werden, indem wir allenthalben gesonnen sind, die Absonderungen, welche der Untersucher in den Begriffen macht, auch im Leben dargestellt zu sehen, da sie ja ausserdem keine Realität haben würden.

B. Nun, so müssen wir denn eben sehen, was wir, — aber redlicher Weise und innerhalb klarer Erkenntniß, — für Ihren patriotischen Eifer um einen reinen Patriotismus thun können! — Ohne Zweifel soll doch der Patriotismus ein Gegensatz, und eine weitere Bestimmung des Kosmopolitismus sein?

A. Mag sein!

B. Wir würden daher den Patriotismus begreifen, wenn wir zuerst wüßten, was Kosmopolitismus sei, und sähen, wie dieser im Patriotismus weiter bestimmt werde!

A. Mag auch sein!

B. Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechtes im Menschengeschlechte wirklich erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder

wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht.

A. Nun, das will ich einmal annehmen.

B. Es wird Ihnen, wenn Sie den aufgestellten Begriff noch mehr in der Nähe ansehen, zugleich einleuchten, daß es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt wirklich geben könne, sondern daß in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden müsse.

A. Ich bin nicht Freund vom Ansehen in der Nähe; ich habe dagegen meine Gründe. Inzwischen ist diese Ihre Behauptung so sehr nach meinem Geschmacke, daß ich mir es wohl gefallen lassen will, wenn Sie selbst mir den Begriff mehr in die Nähe rücken.

B. Wo irgend der herrschende Wille ist, daß der Zweck des Menschengeschlechtes erreicht werde, da bleibt dieser Wille nicht unthätig, sondern er bricht aus, arbeitet und wirkt nach seiner Richtung. Er kann aber nur eingreifen in die nächsten Umgebungen, in denen unmittelbar als lebendige Kraft er lebet und da ist. So gewiß er nun in irgend einem Staate lebt; so stehen diese Umgebungen unter den Wirkungsmöglichkeiten des Staates, in dem er lebt, welcher Staat durch seine eigene organische Einheit sich scheidet von der übrigen Welt, und so die Wirksamkeit jenes seines guten Bürgers zwar in seinem Medium und nach seinen Gesetzen, innerhalb seiner selbst, fortleitet; da aber, wo er selber sich abscheidet von der Umgebung, auch dieser Wirksamkeit den ihn selbst als Einheit haltenden Damm vorsetzt. Und so wird dann jeglicher Kosmopolit ganz nothwendig, vermittelst seiner Beschränkung durch die Nation, Patriot; und Jeder, der in seiner Nation der kräftigste und regsamste Patriot wäre, ist eben darum der regsamste Weltbürger, indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das Geschlecht.

A. Wenn ich von diesem Allen auch wirklich ein Wort verstände, wie es doch der Fall nicht ist, so sehe ich doch immer nicht ein, wie ich dadurch den Patriotismus, den Ich gern haben möchte, den Patriotismus, der der meinige werden soll, erhalten könnte.

B. Um einzusehen, welchen Patriotismus Sie zu dem Ihrigen machen könnten, müßten Sie eben für's Erste den Punkt der Zeit, in dem Sie leben, und sodann den Punkt im Raume, in welchem Sie sich bewegen, nach seinem Sinne verstehen; und daraus erst würden Sie begreifen können, auf welche bestimmte Weise von dem Zeitpunkte aus, in dem Sie leben, und von der Nation aus, deren Mitglied Sie sind, der Endzweck des Menschengeschlechtes zu erreichen sei.

A. Habe ich Ihnen denn noch nicht deutlich genug gesagt, daß ich gar Nichts begreife oder verstehe, wie ich denn sogar nicht sonderlich verstehe, was Sie so eben sagten. Jedoch will ich mir gefallen lassen, daß Sie mir es weiter auseinandersetzen.

B. So will ich Ihnen denn zuvörderst die Zeit, in der Sie nun einmal zu leben nicht umhin können, deuten. — Alles, was bis jetzt für die Entwickelung des Menschengeschlechtes geschehen ist, ist geleistet unter der Leitung des dunkeln Vernunftinstinktes, der wenige Auserwählte begeisterte und ergriff, und durch derselben Wirksamkeit das menschliche Geschlecht weiter gestaltete. Dieser Instinkt ist ausgestorben im Geschlechte über den ganzen Kulturstaat hin, und die Genialität ist erstorben; und es läßt darum von ihr nichts Weiteres für das Geschlecht sich erwarten. Der flüchtigste Blick in die Zeit überführt uns dessen. Nur in neuen Schöpfungen zeigt sich das Genie. Was aber hat unsere Zeit Neues geschaffen? Unsere politischen Unternehmungen sind Nachahmungen der Vorwelt; unsere Kunstbestrebungen Nachklänge. Eine Quelle, aus welcher ursprünglich und frisch das Leben hervorginge, ist unter uns nicht mehr vorhanden.

An die Stelle dieser dunkeln und sich selbst-unbekannten Genialität ist die Wissenschaft getreten; und seitdem die Vernunft aufgehört hat, als dunkler Instinkt, und in der Form des unmittelbaren Lebens selber zu wirken, ist sie in ihrer Einheit durch den Begriff klar durchdrungen worden. Sogar ist diese Erscheinung der Wissenschaft selbst der Grund des Verstummens und Verschwindens des Vernunftinstinktes; denn dieser Instinkt war in seinem Wesen nur die vorbereitende und vorauszusetzend Möglichkeit der künftigen Wissenschaft; wo es aber zur Wirklichkeit

gedeiht, ist die bloße Möglichkeit vernichtet; und der Funke, der irgendwo herausbricht aus der Menschheit, ist eben deßwegen von nun an nicht mehr verborgen in der Menschheit. Die Quelle der Genialität, durch welche allein bis jetzt die Menschheit gestaltet wurde, ist versiegt. Die Wissenschaft ist an ihre Stelle getreten. Von nun an kann nur von dieser klaren Wissenschaft aus, und nach den klar eingesehenen Gesetzen derselben, und nur durch besonnene Kunst, von demjenigen Punkte aus, wo die dunkele und nicht besonnene Kunst der Genialität die Menschheit stehen gelassen, dieselbe weiter vorwärts geführt werden.

A. Ihre Lebhaftigkeit reißt Sie fort. Sie bekommen Visionen! Die Vernunft sei in ihrer Einheit durch den Begriff klar durchdrungen worden; und dies sei in unserm Zeitalter, und unter unser Aller Augen vorgefallen, und weder mir, noch irgend einem meiner Bekannten sei davon die geringste Notiz geworden! Ueberdies müßte ja, wenn man Ihrem Vorgeben Glauben beimäße, eine totale Umschaffung des Menschengeschlechtes und aller seiner Verhältnisse Statt gefunden haben, was dem Axiome, dem ich und alle meine Bekannten den festesten Glauben zugeschworen haben, daß die Welt immer sich gleich bleibe, und nichts Neues unter der Sonne geschehe, geradezu widersprechen würde.

Lassen Sie sich jedoch nicht stören, sondern fahren Sie fort. Es scheint, daß bei Ihren Reden sich sehr bequem schlafen lasse, und ich hoffe, daß ich darüber einschlafen werde.

B. Daß weder Ihnen, noch irgend einem Ihrer Bekannten von der wahrhaft großen Begebenheit unserer Tage, welche die Schöpfung erst geendet, die Menschheit auf ihre eigenen Füße gesetzt und sie vor aller Bevormundung durch das Ungefähr mündig erklärt hat, einige Notiz gekommen, ist daher entstanden, daß man sich diese Begebenheit nicht nur so, als ein Fremdes, kann erzählen lassen, sondern daß man als thätiger Mitarbeiter selbst einwirken muß, wenn sie an uns gelangen soll. Was aber Ihr und Ihrer Bekannten Axiom anbelangt, daß die Welt im Ganzen sich stets gleich bleibe, so schreckt mich dies so wenig, daß ich selbst ganz unabhängig von demjenigen Faktum, welchem Sie dadurch zunächst zu widersprechen gedenken, und bloß an

sich dasselbe für die größte Ungereimtheit halte, welche der menschliche Wahnwitz ausgebrütet, und Ihre und Ihrer Bekannten Geistesträgheit für gut aufgenommen hat.

Inzwischen bediene ich mich Ihrer Erlaubniß, die angefangene Erörterung fortzusetzen, und komme darauf, Ihnen den Ort im Raume zu deuten, an welchem Sie sich befinden. Nicht wahr, Sie sind ein Deutscher?

A. Nein, kein Deutscher; ich will kein Deutscher sein. Ich bin ein Preuße, und noch dazu ein patriotischer Preuße *).

B. Nun, verstehen Sie mich nur recht. Die Absonderung des Preußen von den übrigen Deutschen ist künstlich, gegründet auf willkührliche und durch das Ungefähr zu Stande gebrachte Einrichtungen; die Absonderung des Deutschen von den übrigen europäischen Nationen ist begründet durch die Natur. Durch gemeinschaftliche Sprache und durch gemeinsamen Nationalcharakter, welche die Deutschen gegenseitig vereinigen, sind diese von jenen getrennt. Jeder besondere Deutsche, und da Sie von Preußen reden, der Preuße wird nur hindurchgehend durch den Deutschen zum Preußen, so wie nur der rechte wahre Deutsche ein rechter Preuße ist. Es versteht sich freilich, daß, wie ich schon früher sagte, der preußische Deutsche nur innerhalb seiner Gränze, welche freilich die organische Einheit des preußischen Staates ihm giebt, sich bewegen kann und wirken.

A. Eine gemeinschaftliche Sprache der Deutschen! Das begreift sich. Aber ein gemeinsamer Nationalcharakter derselben? Haben denn die Deutschen sogar einen Nationalcharakter?

B. Wenigstens haben unsere Voraltern merklichen Ernst, Ausdauern, Suchen des redlichen Gewinnes, und Streben mehr nach dem Wesen, als nach dem Schein, sich als ihren bezeichnenden Charakter zuzueignen gesucht. Ich will nicht wissen, ob die gegenwärtige deutsche Generation mit einigem Glücke sich

---

*) So nämlich ließ ich mir in Berlin antworten, wo ich dieses Gespräch abfaßte. Mein deutscher Leser an irgend einem andern Orte wird mit demselben Fuge sich antworten lassen können: Ich bin ein Sachse, Bayer, Oestreicher u. s. w. Und so in der fortgesetzten Anwendung.

jene Prädikate zueignen könnte, oder ob sie dieselben auch nur wollen würde, wenn man sie ihr, selbst ohne Aequivalent, darböte. Wie aber wäre es, wenn gerade dies die, der Menschheit im Deutschen zu allererst anzumuthende Bildung wäre, daß er, und zwar mit Besonnenheit, seinen Nationalcharakter, und zwar den oben genannten, der wohl sein natürlicher sein dürfte, den des redlichen Ernstes in dem, was in dem ewigen Zeitabflusse gerade jetzt an der Tagesordnung ist, falls dieser Charakter verloren sein sollte, wiederherstellte.

Der in der preußischen Staatseinheit lebende und wirkende Deutsche wird nur wollen und wirken, daß in dieser Staatseinheit zunächst, und am Allervollendetsten der deutsche Nationalcharakter hervortrete; daß derselbe von hier aus sich verbreite über die verwandten deutschen Stämme, und von diesen aus erst, wie dies denn auch ohne alles sein Wollen von selbst also erfolgen wird, allmälig über die gesammte Menschheit. Dieses wünsche nun ich, als deutsch-preußischer Patriot mit einer Wärme, daß weder Sie, noch irgend Jemand es mit einer größern kann. Was hingegen der Preuße, als reiner Preuße, im Gegensatze gegen die übrige Menschheit, sei oder bedeute, und wie er, ausser dem so eben angegebenen Interesse des preußischen Deutschen, als Preuße noch ein anderes Interesse haben könne, als daß die Theile der Monarchie zu Einem Staatskörper vereinigt bleiben, in gutem, reinem Wohlstande blühen, und den gebührenden Rang im europäischen Staatensysteme behaupten, und wie zu diesem Zwecke Jemand auf andere Weise beitragen könne, als daß er an seinem Orte seine Schuldigkeit thue, bekenne ich nicht zu begreifen, und werfe es eben darum, da ich nur das klar Begreifliche zugebe, völlig weg; überzeugt, daß jener dunkele und verworrene Begriff eines besondern Patriotismus eine Ausgeburt der Lüge und der ungeschickten Schmeichelei sei.

Fassen wir Alles zusammen! Der Patriot will, daß der Zweck des Menschengeschlechtes zuerst in derjenigen Nation erreicht werde, deren Mitglied er selber ist. In unserer Zeit kann jener Zweck nur von der Wissenschaft aus befördert werden. So-

nach ist die Wissenschaft und ihre möglichst größte Verbreitung in unserer Zeit selber der allernächste Zweck des Menschengeschlechtes, und dasselbe kann und darf sich gar keinen andern Zweck setzen, als diesen.

Der deutsche Patriot insbesondere will, daß dieser Zweck zuerst unter den Deutschen erreicht werde, und daß von diesen aus der Erfolg sich über die übrige Menschheit verbreite. Dies kann der Deutsche wollen, denn unter ihm hat die Wissenschaft begonnen, und in seiner Sprache ist sie niedergelegt. Es ist zu glauben, daß in derjenigen Nation, welche die Kraft hatte, die Wissenschaft zu erzeugen, auch die größte Fähigkeit liegen werde, die erzeugte zu fassen. Nur der Deutsche kann dies wollen; denn nur er kann, vermittelst des Besitzes der Wissenschaft, und des ihm dadurch möglich gewordenen Verstehens der Zeit überhaupt, einsehen, daß dieses der allernächste Zweck der Menschheit sei. Jener Zweck ist der einzig mögliche patriotische Zweck; nur der Deutsche demnach kann Patriot sein: nur er kann, im Zwecke für seine Nation, die gesammte Menschheit umfassen; dagegen von nun an, seit der Erlöschung des Vernunftinstinktes und dem Eintritte allein des Egoismus in Klarheit, jeder andern Nation Patriotismus selbstisch, engherzig und feindselig gegen das übrige Menschengeschlecht ausfallen muß.

A. Wissenschaft, höre ich, und immer wieder Wissenschaft! Es läßt sich schwer begreifen, wie durch den erlangten Besitz einiger abstrakten Formeln und Sätze die Menschheit sehr gefördert werden könne.

B. Muß ich es wiederholen, daß durch die Wissenschaft die V e r n u n f t, d. h. die Gesetze, nach denen das Menschengeschlecht systematisch fortgebildet werden muß, eingesehen und klar durchdrungen werden; daß eine, den Besitz dieser Wissenschaft voraussetzende Kunst von nun an, nach den Regeln jener, sicher und systematisch fortschreitend, alle menschlichen Verhältnisse wirklich ordnen und fortbilden werde; daß daher gar nicht von dem Besitze einiger trockenen Formeln, damit man diese Formeln habe, sondern von der Wissenschaft und bildenden Kunst des wirklichen Fortlebens der menschlichen Gattung die Rede sei? Z. B. um

bei dem nächsten Gegenstande Ihres Patriotismus stehen zu bleiben, wie glauben denn Sie und Ihre Bekannten, daß die Staaten regiert werden?

A. Durch Erfahrung, durch Routine, und allermeist durch die göttliche Barmherzigkeit! Man schlägt bei vorkommenden Schwierigkeiten in den Chroniken nach, wie weise Männer vor unserer Zeit in ähnlichen Lagen sich benommen; man hat gewisse Handgriffe u. s. w., und so findet sich dann hinterher, daß eben regiert worden sei, ohne daß Jemand so recht eigentlich sagen kann, wie es gemacht worden!

B. Das Nachschlagen in den Chroniken kann Nichts helfen, und hat nie Etwas geholfen; denn das Vergangene kehrt nie auf dieselbe Weise zurück; und so gewiß die ehemals genommene Maaßregel für die vorliegende Lage passend war, so ist sie unpassend für die gegenwärtige; denn diese ist nothwendig in irgend einer Beziehung eine andere. Eben so wenig hat, aus demselben Grunde, jemals Routine Etwas geholfen. Oft unsichtbar bleibend, vereinigte sich mit der allein sichtbar gewordenen Erfahrung und Routine Regentengenie; und durch dieses allein ist Alles, was in der Vorwelt recht gemacht worden ist, hervorgebracht worden. Dieses Genie scheint, so wie alles Genie, aus der Menschheit verschwunden; und von nun an ist das Regieren zu einer Kunst geworden, die ihre feste und unwandelbare Wissenschaft hat. Beide müssen gründlich erlernt werden, und ohne dieses Erlernen wird nichts Kluges mehr zu Stande kommen, sondern es wird allenthalben nur Rückgang, Verschlimmerung und Verfall erfolgen.

A. Erlernt, so wie ein Handwerk?

B. Nein, nicht wie ein Handwerk und mechanisch, sondern aus klarer wissenschaftlicher Vernunft-Einsicht heraus. Eben so ist jeder besondere Zweig der Regierungskunst, z. B. die Führung des Krieges, eine Kunst, die ihre strenge Wissenschaft hat. Kurz, es giebt überhaupt gar keine menschliche Angelegenheit mehr, in der nicht der bisherige Geist der Divination erloschen und ausgestorben sei, und welche nicht ein neues Leben bloß und lediglich von der Wissenschaft erwarte. Und so kann von nun

an aller Eifer für die Angelegenheiten der Menschheit ganz allein auf die Verbreitung der Wissenschaft gerichtet sein, indem in dieser alle übrigen menschlichen Angelegenheiten eingeschlossen und befaßt sind.

In diesem einzig nützlichen Patriotismus mögen nun die besondern deutschen Staaten mit einander wetteifern, Jeder ringe mit aller Kraft in seiner Sphäre, der Preuße in der seinigen. Wo kräftiger gerungen werden wird, dahin wird der Sieg sich wenden.

A. Das mag gut sein für die wenigen wissenschaftlichen Menschen, die es in Deutschland giebt: für uns Andere aber ist dies kein Patriotismus. Denn von uns Andern aus den gebildeten Ständen sind auf das Hundert wenigstens neun und neunzig die allergrößten Ignoranten und Idioten. Daß aber die Wissenschaft auf die Anordnung der menschlichen Angelegenheiten und des Staates einigen Einfluß habe, ja, wie Sie sagen, daß diese Anordnungen lediglich auf die Wissenschaft sich gründen, haben wir niemals gehört, und wir werden es nie glauben; und wollen Sie es etwa laut sagen, so können Sie sicher sich darauf verlassen, daß Ihnen ein unauslöschliches Gelächter entgegenschallen wird.

B. Gleichwohl, obschon Ihr Ignoranten seid und beschlossen habt, es zu bleiben, könnt Ihr doch Euren Patriotismus darlegen durch einigen Respekt vor Wissenschaft und wissenschaftlichem Ernste. Zwar fragt der, der schon in der Wissenschaft einheimisch ist, Nichts nach Eurer Achtung; von den Unentschiedenen aber würden Mehrere geneigt sein, Ernst mit derselben zu machen.

A. Mit aller Achtung für Ihren wissenschaftlichen Amtseifer muß ich dennoch bemerken, daß derselbe Sie in's Deliriren bringt. Wie könnten wir doch Respekt vor Wissenschaft fassen, ohne den Respekt vor uns selbst, die Sie Ignoranten nennen, aufzugeben, und uns selber im Herzen gering zu schätzen, was allenfalls noch hingehen möchte? Wie könnten wir aber ferner äusserlich in unserm Benehmen diesen Respekt für die Wissenschaft zeigen, ohne dadurch alle Welt des Respektes vor uns zu entbinden, und sie zur Verachtung gegen uns laut einzuladen? Dazu hoffen Sie uns zu überreden?

B. Ich sollte doch denken, daß, wenn Sie nur recht entschieden Ihren Anspruch auf Wissenschaft aufgäben und laut bezeugten, daß Sie in diesem Felde zu glänzen verschmähten, Niemand Ihnen den verbetenen Maaßstab der Schätzung Ihres Werthes aufdringen würde; und daß Sie sodann, mit Ihren zu verhoffenden übrigen guten Qualitäten, und besonders mit Ihrem ungeheuchelten Respekte gegen den Ihnen abgehenden Verstand, erträglich ehrenvoll durch die Welt kommen würden.

A. Abermals delirirt! Ja, wenn sich der Anspruch auf Verstand aufgeben ließe! Aber darin eben liegt das Unglück, daß Keiner so sehr Dummkopf zu sein vermag, daß er es doch nicht lieber sehen würde, wenn er verständig wäre; und, da das Sein sich nicht so leicht findet, der nicht wenigstens für verständig gelten möchte. Man gönnt dem Andern eher alle andern Vorzüge, die der Geburt, des Standes, der Reichthümer, als daß man ihm von Herzen den Vorzug des Verstandes und des Talentes gönnen sollte. Und zwar ist diese Scheelsucht auf fremden Verstand bei Jedem um so größer, je größer sein eigener Mangel an Verstand ist, indem derjenige, der seines Werthes in irgend einem Fache sich bewußt ist, Andern leicht vergönnt, in dem ihrigen zu glänzen; derjenige aber, der gar keinen Verstand hat, auch an Andern gar keinen dulden will.

B. Da Ihre Partei inzwischen, wie Sie bekennen, in der That keinen Verstand hat, wie wird es ihr möglich, einen glaubhaften Schein desselben hervorzubringen?

A. Zuvörderst, die Grundlage unseres Gebäudes ist die Schriftstellerei. Wir schriftstellern, weil dies dermalen das sicherste Mittel ist, daß man Verstand wirklich besitze, zu documentiren.

B. Aber zur Schriftstellerei selbst bedarf es ja wiederum des Verstandes. Wie finden Sie sich denn aus diesem Zirkel heraus?

A. Ueber die Schriftstellerei befinden Sie sich, wie ich sehe, in einem Cardinal-Irrthume. Verstand ist zu derselben so wenig erforderlich, daß vielmehr die schriftstellerische Ader um so reichlicher fließt, je weniger Verstand Jemand hat; und so Jemand gar keinen hätte, so würde sie bei diesem die allerreichhaltigste sein.

B. Ich bitte, erklären Sie mir die Möglichkeit!

A. Bedenken Sie, es ist in unserer Sprache so Vieles, und von allerlei Art geschrieben, daß diese Sprache sich gleichsam von selber schreibt, und ungesucht die Worte derselben sich eben in Reihe und Glied stellen. Wir haben mancherlei gelesen, und lesen auch jetzt täglich mancherlei durch einander. Wenn wir uns nun nachher zum Schreiben niedersetzen, so fällt uns das Gelesene wieder ein, und zwar zum Glücke nicht so, wie es dastand, indem wir es eben nie also gelesen und aufgefaßt haben, sondern auf solche Weise verändert, daß es aussieht wie etwas Neues. Wir haben nun nichts weiter zu thun, als diesen Fluß des Erinnerns und Einfallens mit emsiger und eiliger Feder aufzufassen, und es ist da, wo er eben aufhört, das schriftstellerische Werk vollendet. — Belieben Sie selbst zu bedenken, ob bei dieser Operation irgend eine Function dessen, was Ihresgleichen Verstand nennt, eintrete? So aber Jemand mit dem Verstande ein Buch schreiben wollte, so würde derselbe vorher über seinen Gegenstand nachzudenken, die Materialien zu ordnen und zu sichten und einen Plan für das Ganze zu entwerfen haben, welches Alles doch für die wirkliche und ausübende Schriftstellerei baarer Verlust ist an Zeit und Kraft.

B. Ich begreife dermalen sehr wohl, wie auf diese Weise eine Schrift, als ein körperliches Produkt, existent werden könne; aber noch begreife ich, bis nach Ihrer bessern Belehrung, nicht, wie eine so entstandene Schrift aussehen könne, als ob sie verständig sei, welches Letztere doch die eigentliche Absicht ist; und, wie aus einer Sache, bei deren Erzeugung der Verstand nicht mitgewirkt hat, hinterher, und wenn sie nur erst fertig ist, Verstand, Absicht und Besonnenheit hervorblicken könne. Es kann ja nicht fehlen, daß das, durch das blinde Ungefähr zu Stande Gekommene, blind bleibe, und ohne innere Einheit und Plan; daß die Begriffe, die nicht bestimmt und klar gemacht worden sind, eben unbestimmt und unklar bleiben müssen, so daß kein Mensch, und die Urheber selbst am Allerwenigsten wissen, was sie haben sagen wollen, weil sie gleich anfangs nicht wußten, als

sie schrieben; endlich daß ein solches Ganze sich gegenseitig zerreiße, vertilge und aufhebe.

A. Zuvörderst wissen wenige Leser, daß in einem Buche Einheit, Klarheit, Bestimmtheit und innere Uebereinstimmung sein müsse; und es trifft sich höchst selten, daß ein Leser auf den Gedanken gerathe, eine Schrift wirklich verstehen zu wollen, und daß er so ihr Verstand anmuthe: sondern in der Regel werden alle Schriften also verbraucht, wie auch wir sie verbrauchen, um durch flüchtiges Durchlaufen die Einbildungskraft zu eigenen, den unsrigen ähnlichen, Produkten zu schwängern. Sodann aber haben wir auf den Fall, daß jene Zumuthung des Verstandes dennoch an uns ergehe, ein heroisches Universalmittel, welches die sichere Erreichung aller unsrer übrigen Zwecke verbürgt und mit dem allerglorreichsten Erfolge uns krönt.

B. Ich werde immer begieriger, Sie anzuhören!

A. Wir läugnen mit entschlossener Stirn ganz und gar ab, daß der Verstand möglich sei, daß er jemals in der Zeit wirklich gewesen, oder jemals wirklich werden werde. Wir erklären nicht nur für eine Abgeschmacktheit, sondern zugleich auch für eine boshafte Unverschämtheit die Behauptung, daß es irgend eine feste und ausgemachte Wahrheit gebe; wir erklären für unwidersprechliches Axiom, daß es unabänderliches Schicksal des ganzen Menschengeschlechtes sei, in derselben Planlosigkeit, Verworrenheit und denselben Widersprüchen umher geworfen zu werden, in denen auch wir uns befinden. Wir lehren, daß da durchaus keine Ausnahme sei, noch jemals sein werde, daß wir Alle sammt und sonders arme Sünder seien, und hierin Keiner vor allen Andern Etwas voraus habe. Jetzt mag man uns Unbestimmtheiten, Ungereimtheiten und Widersprüche nachweisen, so viel man will; triumphirend erwiedern wir: Seid Ihr denn so unverständig gewesen, daß Ihr es anders erwartetet? Wußtet Ihr denn nicht, daß es Menschenwerk sei; und kann denn irgend ein menschliches Werk anders ausfallen, ausser unbestimmt, ungereimt und widersprechend?

Sie sehen, welche brüderliche Gleichheit, und welche liebevolle Verträglichkeit aus diesem Systeme hervorgeht. Wir las-

sen uns herab zu Allen, um Alle zu uns heraufzuheben, um uns mit Allen zu trösten. Sie sehen, welches erfreuliche Evangelium diese Lehre ist für alle durch die Ahnung, daß ausser ihnen Etwas vorhanden sein möge, das ihnen abgeht, betrübten, und niedergeschlagenen Gemüther; welches uns ihres Beifalls auf ewig sicher macht.

B. Aber geht Ihnen denn diese, allerdings kühne, und Ihren Schaden von Grund aus heilende Behauptung so ganz ohne Widerspruch durch?

A. Es fehlt sehr wenig daran. Die ungeheuerste Stimmenmehrheit entscheidet bejahend für die Wahrheit unseres Evangeliums. Eine sehr kleine Zahl schwebt unentschieden zwischen dem Ja und Nein; in der Stunde, da etwa gerade ein Enthusiast des Verstandes sie bearbeitet, freilich geneigter für das Nein; in der nächsten Stunde aber, nachdem Jener geschwiegen hat, wiederum geneigter für das Ja. Diejenigen aber, die uns entschieden widersprechen, und eine feste Wahrheit annehmen, auch dieselbe gefunden zu haben glaubten, sind leicht zu überzählen; und wir suchen ihnen denn auch für ihren hartnäckigen Widerspruch das Leben nach allem unsern Vermögen sauer zu machen.

B. Aber wenn es solche Menschen gegeben hat, oder noch giebt, welche eine feste und ausgemachte Wahrheit zu besitzen vorgaben, auch wohl dieselbe wirklich aufstellten, wie kamt Ihr denn mit Euerm bloßem Abläugnen durch? Ihr werdet in diesem Falle doch wohl die Lehre, welche Jene als Wahrheit aufstellten, zu untersuchen und zu widerlegen gehabt haben?

A. Nichts weniger. Wir sagten denn nur kurz und gut, es sei eben nicht wahr, und sie wüßten auch nicht mehr, denn wir; und es könne ihnen mit jener Behauptung gar nicht Ernst sein, sondern sie sei purer Scherz. Nur wenn sie an ihre Brust schlagen und sagen würden: wir sind eben auch arme Sünder, so wie ihr Andern, werde es ihr Ernst sein. Da es einmal gar keinen Verstand und gar keine Wahrheit gebe, so verstehe sich ohne alle weitere Untersuchung ganz unmittelbar, daß auch sie deren nicht hätten.

Und auch zu ihrer äussern Bekämpfung haben wir Mittel

in Menge. Zuvörderst denunciiren wir dergleichen Leute bei dem Publikum eben darüber, daß sie eine feste und ausgemachte Wahrheit behaupten.

B. Nimmt ihnen denn dieses das Publikum so übel?

A. Freilich, wenn wir es nur in den so eben gebrauchten Ausdrücken sagten, so dürfte es wenig Effekt machen. Aber die Kunst ist, es also zu wenden, daß es aussieht, als verkleinernd für die Thoren. Denn jedweder Thor ärgert sich, und sein Haß wird erregt jedesmal, wenn ihm Jemand gezeigt wird, der klüger sein zu wollen scheint, denn er. Lasse man z. B. drucken: der Mann hält sein System für das Maximum der Intelligenz, so denkt jeder Thor, der das lieset — und allein auf Thoren ist unsere Schriftstellerei berechnet: — Ei, da hält derselbe seine Intelligenz auch wohl für größer, denn die meinige: und erzürnt sich.

B. Ich sollte doch glauben, jede neu erfundene Wahrheit, als ein durchaus Unveränderliches, dem Nichts hinzugefügt werden kann, sei ein Maximum der Intelligenz in dem Fache dieser Wahrheit; und so sei z. B. der Erfinder des pythagoräischen Lehrsatzes zu seiner Zeit das Maximum der mathematischen Intelligenz gewesen. Wer darüber eifersüchtig wird, der bedenke, daß er durch die Sichaneignung derselben Wahrheit auf der Stelle sich in den Besitz desselben Maximum versetzen, und jenen Ersten des Alleinbesitzes entsetzen könne!

A. Aber er müßte kein Thor sein, wenn er das bedächte.

B. Begegnet Euch denn bei dergleichen Anführungen nicht zuweilen so etwas von grober Ignoranz?

A. Fast allemal. So macht einer der Unsern denselben Mann mit dem Maximum der Intelligenz, der noch obenein sich das Ridicüle zugezogen, daß er die Berliner selig leben lehren wollte, zum Naturphilosophen; da doch bekannt ist, daß derselbe die Naturphilosophie bestreitet. Aber was schadet es? Er schreibt für Leser, denen Schelling und Fichte durch einander laufen. — Ferner, wir verspotten das wissenschaftliche Streben und den Ernst desselben.

B. Ihr spottet? Wie könnt Ihr? Solltet Ihr Witz haben, da Ihr keinen Verstand habt?

A. Dessen können wir gänzlich entbehren. Der gute Wille unseres Lesers ersetzt ihn. Er thut Nichts lieber, denn lachen, und über Nichts lieber, als über den Verstand. Wir geben ihm darum nur so einen Wink, daß wir bei der und der Stelle gern gelacht hätten, so lacht er schon.

Sodann erzählen wir gern große Reputationen herabsetzende Anekdoten. Nichts z. B. geht uns über das Vergnügen, wenn wir ein Späßchen von Kant, das der gute Ehelose in einer vergnügten Stunde einem Freunde gegenüber sagte, auftreiben, und es Jahre nach seinem Tode der Nachwelt im Drucke berichten können.

B. Warum macht Euch dieses so viel Vergnügen?

A. Indem wir auf den Mann in dieser einzelnen Aeusserung halb mitleidig herabsehen, sieht es aus, als ob wir aus derselben Höhe zugleich auch auf die Kritik der Vernunft herabsähen; auch wird der Leser über seine Person in dieselbe optische Täuschung versetzt, und das gefällt ihm. Wir und unsere Leser kommen auf diesen Augenblick mit dem großen Kant gleichsam auf du und du zu stehen: und es geht uns Nichts über die Wonne, einen großen Mann zu uns herunter zu ziehen.

B. Lassen Euch denn die wissenschaftlichen Menschen dieses Alles immer so hingehen?

A. Fast immer. Die Verachtung, welche sie gegen uns vorgeben, ist so unmäßig, daß sie höchst selten einen Blick auf unsere Schreibereien werfen. Und wenn sie es ja einmal thun, und Etwas erwiedern, wie vermöchten sie mit uns fertig zu werden? Wir sind sicher, daß wir sie niederschreiben; denn die Thorheit hat tausend Federn in Bewegung gesetzt, ehe der Verstand eine einzige findet.

B. Wenn nun aber doch einmal diese Eine sich findet?

A. So schelten wir selbst sie darüber, daß sie unser Wesen nicht mit der gewöhnlichen stillschweigenden Verachtung übergangen haben.

B. Ihr selber? Werdet Ihr denn dabei nicht schamroth und ausgezischt von Euern Lesern?

A. Keines von beiden. Es zeigt sich sodann ganz klar, daß

wir selber sehr wohl wissen, wie es denn auch unsere Leser wissen, daß unser Wesen gar nichts Ernsthaftes, sondern ein bloßes Possenspiel sei. Dem Ernste aber muthen wir sehr consequenter Weise an, sich mit uns gar nicht zu befassen. Ausser diesen schriftstellerischen Hülfsmitteln haben wir noch andere, im gesellschaftlichen Umgange in die Ohren zu zischeln, Gerüchte in Umlauf zu bringen, Aeusserungen fallen zu lassen, die unsern schriftstellerischen Bemühungen erst den eigentlichen Commentar und die Nutzanwendung hinzufügen.

B. Ich erlaube Ihnen, davon zu schweigen. Es geht aus Allem, was Sie gesagt haben, schon klar genug hervor, daß Sie recht ordentlich systematisch zu Werke gehen. Ueberhaupt, nach Allem, was Sie mir gesagt haben, ist das eigentliche Vaterland, für welches Ihr Patriotismus kämpft, und dessen Blüthe und Wohlstand er zu befördern sucht, das Reich der Unwissenheit und des Unverstandes; der Fremde aber und Feind, den Sie zu verdrängen suchen, Verstand und Wissenschaft?

A. So ist es.

B. Euer Patriotismus ist sonach von demjenigen, den ich oben beschrieben habe, die gerade Umkehrung; und so wie ich sagte, daß die abgesonderten deutschen Staaten mit einander um den Preis der Wissenschaftlichkeit ringen sollten, so ringen solche Patrioten, wie Sie es sind, mit den übrigen deutschen Stämmen um den Preis der Ignoranz, der Frivolität, des undeutschen Sinnes?

A. Warum nicht?

B. Ich sehe Ihr System vollkommen durch und glaube, daß Sie bei so trefflichen Mitteln unmöglich des Erfolges verfehlen können. Freilich werden, wenn es Euch gelingt, alle Staaten, so wie der ganze gegenwärtige Kulturstaat überhaupt, darüber zu Grunde gehen. Uebernimmt nicht der Deutsche durch Wissenschaft die Regierung der Welt, so werden zum Beschlusse von allerhand Plackereien aussereuropäische Nationen, die nordamerikanischen Stämme, sie übernehmen, und mit dem dermaligen Wesen ein Ende machen; aber Ihr werdet bis dahin unter jeder Veränderung in sicherer Ehre und

Wohlstand blühen; denn die Thorheit ist allenthalben beliebt, und wenn der Deutsche sie nicht abschüttelt, so schüttelt sicher keine andere europäische Nation sie ab, und Europa wird zu einer einzigen continenten Thorheit und Unwissenheit.

A. Daß unser Treiben jenen traurigen Erfolg haben werde, glauben wir eben nicht, und Niemand Euersgleichen soll uns dessen überreden; den glücklichen Erfolg aber, den Sie gleichfalls ankündigen, begehren wir; und so fahren wir denn eben fort, und behalten durch unsere Unwissenheit zugleich ein unbeflecktes Gewissen.

Indessen sind mir bei dieser Unterredung mit Ihnen unvermerkt, und über alles mein Hoffen, die Grundsätze und Regeln unseres Verfahrens klar geworden, und fast hat sich eine vollendete Kunst dieses Verfahrens in mir gestaltet. Ich wünschte dieses Vortheils auch die übrigen Jünger unserer Kunst theilhaftig zu machen. Würden Sie zu diesem Zweck wohl erlauben, daß ich dieses unser so eben gepflogenes Gespräch durch den Druck publicirte?

B. Es steht unbeschränkt zu Ihren Diensten.

A. O vortrefflich! Sie geben mir Muth, noch eine andere Bitte an Sie zu wagen.

B. Fordern Sie getrost!

A. Im Grunde könnte es scheinen, und ich bin gewiß, daß es so scheinen wird, als ob Sie uns angegriffen, und überhaupt gar geringen Respekt für unser ganzes Werk und Wesen gezeigt hätten. Ich sehe voraus, daß die Sache so kommen könnte, daß es uns Allen großen Vortheil brächte, Sie über die so eben zwischen uns Beiden vorgefallene Unterredung zu verunglimpfen.

B. Ich selber sehe es voraus. Aber wie gedenken Sie das zu machen?

A. Ich werde Sie angreifen theils über dasjenige, was Sie selbst gesagt haben, theils über dasjenige, was ich gesagt habe; welches Letztere, obwohl es die innigste Seele meines Lebens, Thuns und Treibens ist, ich doch gewöhnlich nicht auszusprechen pflege, sondern Sie es mir nur durch Ihre scheinbare Unbefangenheit abgelockt haben. Sie selber haben zuvörderst die Mög-

lichkeit eines concreten und besondern preußischen Patriotismus geradezu abgeläugnet. Mit diesem Begriffe haben wir bisher geglaubt unsern Hof zu machen.

B. Ist Ihnen das gelungen?

A. Wir wissen es selber nicht recht; aber wir glauben es. Jenen Begriff eines ausschließend preußischen Patriotismus haben Sie zu vernichten gesucht, und das ist das Erste, was Ihnen, so Gott will, schlecht bekommen soll.

B. Wahr ist's, daß ich die Realität dieses Begriffes geläugnet habe, weil ich durchaus nicht begreife, was er bedeuten möge. Oder sagen Sie doch es mir auf eine verständliche Weise! Sie sollen mich höchst gelehrig und höchst willig finden, meinen Irrthum zurückzunehmen.

A. Ja, wer sich mit Ihnen auf das Feld der klaren Begriffe begäbe, wie Sie's nennen! Dahin sollen Sie mich nie bringen. Vielmehr werde ich Sie gerade darüber angreifen, daß Sie Alles klar begreifen wollen. Ich werde sagen, daß es Ihnen an Gefühl, an Sinn, an Takt, durch welche sinnlosen Wörter wir uns in jeder wissenschaftlichen Noth zu helfen pflegen, durchaus fehle. Ich werde hierauf ein Gewirre erregen von den liebenswürdigen Empfindungen des gegenseitigen Zutrauens, und der vertrauenden Liebe, die Sie auszutilgen strebten, und von ähnlichen Redensarten; also, daß Ihnen die Ohren gellen, und alle Narren zu Stadt und Land Sie für ein Ungeheuer und eine moralische Mißgeburt halten sollen.

B. Ich glaube, es wird sich thun lassen!

A. Ferner werde ich zeigen, daß Ihre Gesinnungen höchst unpatriotisch sind. Ich werde meinen Beweis dabei aus dem Princip führen, daß ein Patriot loben müsse. Das aber, was Sie mir abgelockt haben, sieht aus wie Tadel, und wie sehr harter Tadel.

B. Höchstens ein Tadel Ihrer und Ihresgleichen; Ihrer Gesinnungen, die Sie selber sich nie klar gemacht haben, und Ihrer Schriftstellerei. Sind denn aber diese das Vaterland?

A. Freilich nicht, aber ich werde es schon so zu setzen wis-

sen, daß die Majestät des Staates angegriffen scheine, wenn unsere stümperhaften Werke angegriffen worden sind.

B. Wie, wenn ich die Quelle alles Uebels im Hause, Staate und der Welt hätte aufdecken und durch strengen Tadel eben bessern wollen; wäre nicht sodann mein Bestreben höchst patriotisch?

A. Bessern wollen? Die Hand auf's Herz! glauben Sie, daß durch dieses Gespräch irgend Etwas würde gebessert werden?

B. Da Sie mich denn also beschwören, so muß ich freilich bekennen, daß ich Ihresgleichen für völlig unverbesserlich halte; imgleichen, daß ich Ihre Obergewalt über das Lesepublikum für unbestreitbar anerkenne. Inzwischen, was kann, nach unzähligen vergeblichen Versuchen, noch Ein vergeblicher Versuch mehr schaden, dachte ich, und so versuchte ich es in Gottes Namen. Es wäre mir recht, und ich wünschte von Herzen, daß dieser Versuch Etwas bessern könnte.

A. Da werde ich Ihnen denn freilich ganz andere Absichten unterlegen. Ich werde sagen, daß Sie nur Ihrer Galle hätten Luft machen wollen, da bekanntlich die ganze vernünftige Welt über Sie lache; daß Sie bei Ihrer Empfehlung der Wissenschaft nur sich selber wollten geltend machen; daß Sie selber in Ihrer eigenen Person die Wissenschaft zu sein glaubten; daß Ihnen überhaupt Nichts recht sei, denn Sie selber; ich werde zum zweiten Male sagen, daß Sie sich für das Maximum der Intelligenz hielten: und noch vielerlei dergleichen; und Sie können versichert sein, daß alle meine Leser mir dies auf's Wort glauben werden.

B. Ich zweifle nicht daran. Was begehren Sie denn nun zu diesem Zwecke noch von mir?

A. Sie sollen mir versprechen, daß Sie alle diese und andere Verunglimpfungen, die wir Ihnen von nun an zufügen werden, mit stillschweigender Verachtung übergehen wollen.

B. Warum soll ich denn das? Ich habe verstanden, daß Sie Ihres Publikums also sicher sind, daß Nichts, was ich gegen Sie sagen könnte, bei demselben Etwas ausrichten werde.

A. Wohl wahr; doch nicht so weit, daß nicht, so lange Sie reden, diesem Publikum scheine, Sie hätten Recht. Erst, in-

dem ich Ihre Rede nach meiner Weise commentire, erhalten Sie Unrecht und ich wiederum Recht. Wer das letzte Wort behält, der hat bei diesem Publikum immer Recht. Nun würde es mir zwar ohne Zweifel ein Leichtes sein, Ihre letzte Rede allemal wieder zu widerlegen; jedoch würde mir das immer einige Mühe verursachen, imgleichen auch Ihnen, welcher wir Beide uns überheben können. Es ist daher mein Wunsch, daß Sie mir gleich jetzt und im Guten das letzte Wort lassen, das ich auch ohnedies sicher behalten würde.

B. Ich finde, daß Sie Recht haben. So gebe ich Ihnen hiermit feierlich mein Wort, mein theurer Hausfreund, daß ich Ihre ferneren Verunglimpfungen insgesammt mit Stillschweigen übergehen werde.

Zweites Gespräch.

C. (Das erste Gespräch zurückgebend). — So haben Sie über den Patriotismus gedacht vor einem Jahre, zur Zeit des tiefsten und sichersten Friedens, wie es der Menge schien. Heute denken Sie hoffentlich auf andere Weise, wie Sie ja auch seitdem in Einigem anders gehandelt haben.

B. Auf andere Weise wohl kaum, vielleicht aber, daß ich dasselbe sich gleich bleibende Denken nur auf noch andere Gegenstände auszudehnen für nöthig finde.

C. Ich konnte diese Antwort voraussehen. »Die Principien werden durch keine Zeit, und keiner Zeit Ereigniß geändert; nur die Anwendung derselben wird bestimmt durch den Stoff, den die Zeit darbietet.« — Wer kennt nicht diese Axiome? Sollte es aber wirklich nur eine Ausdehnung der Sphäre sein, und nicht vielmehr eine Umänderung des Princips selber, das sich Ihnen als unzulänglich bewährt hätte, was ich Ihnen zutrauen und an Ihnen zu bemerken glaube?

B. Lassen Sie uns sehen. Meine Gedanken über Patriotismus setzten allerdings den Staat in tiefem Frieden voraus und betrachteten innerhalb dieser Voraussetzung denselben in doppelter Rücksicht. Theils daß er, in Absicht seiner Form fest auf sich selber ruhen und beharren müsse: und für diesen Zweck kann meinem noch immer fortdauernden Erachten nach Keiner mehr leisten, als daß er an seinem Orte seine Schuldigkeit genau, und so wie sie von ihm gefordert ist, vollbringe. Jedes Darüberthun würde in einem wohlgeordneten und nach allen seinen Theilen gehörig in einander greifenden und genau berechneten Staate nur Unordnungen und Störungen verursachen. Sodann, daß der Staat innerhalb dieser seiner beharrenden Form, und

gedeckt von dieser, immerfort sich neu gebäre zu einem höhern und geistigen Leben. Das Letztere, sagte ich, sei nach sichtbarer Erlöschung des Vernunftinstinktes nur durch klare Wissenschaft, und auf klare Wissenschaft gegründete Vernunftkunst möglich; wer daher für den Staat noch mehr thun wolle, als das, was die Schuldigkeit seines Standes und Berufes eben mit sich bringe, der könne es nur thun entweder durch thätige Beförderung der wissenschaftlichen Klarheit, oder, falls dieses sein Vermögen ihm versage, durch herzliche Verehrung, welche er der Wissenschaft bezeuge. So im Frieden! Ganz anders aber, wenn durch Krieg die Fortdauer der stehenden und festen Form, innerhalb welcher allein alle Fortentwickelung des bürgerlichen Lebens möglich ist, gefährdet wird, und die Bürger verhindert sind, in dem hergebrachten geordneten Gange die Pflichten ihres Berufes zu erfüllen. Dann muß wohl das höhere Leben, das in seinen bedingenden Umgebungen angegriffen ist, einen Augenblick anhalten, um vor allen Dingen des ihm streitig gemachten Standpunktes seines geistigen Waltens sich zu versichern. Dann kommt der ganze Staat in eine revolutionäre Spannung, und der Bürger muß mehr thun, als von ihm gefordert ist, und als von ihm innerhalb der bloßen Sphäre des Rechtsbegriffes gefordert werden kann. Jetzt tritt thätiger Patriotismus, freie Aufopferung und Heldensinn an die Stelle des vorher allein erlaubten ordnungsmäßigen Gehorsams. Das Eigenthum, mit dessen guter und regelmäßiger Verwaltung vorher dem Staate am Meisten gedient war, werde jetzt aufgeopfert; das Leben, das vorher für alle bürgerlichen Zwecke, so lange es sein konnte, erhalten werden sollte, werde jetzt der Gefahr entgegengestellt; denn der Staat ist nicht in seiner natürlichen Lage, sondern er ist in Noth, und mit ihm ist das Heil Aller gefährdet. Eine genaue Berechnung, was jeder Einzelne thun solle, ist jetzt nicht möglich; der Staat bedarf aller seiner Kraft, und je früher diese ganz in Thätigkeit versetzt ist, desto früher tritt der Zustand der Ordnung und der gesetzmäßigen Vertheilung der Lasten wieder ein; aber seine Kraft wird ganz in Thätigkeit versetzt nur dadurch, daß jeder Einzelne die seinige ganz darbietet. So soll im Kriege der Bürger mehr thun, als

im Frieden. Eben so soll er, besonders in einem gefahrvollen Kriege, Manches unterlassen, was im tiefen Frieden er mit seinem vollen Rechte, und vielleicht zu großem Heile des Ganzen, thun kann und soll. Was etwa z. B. für eine bessere Grundorganisation noch zu thun sein möchte, zu erörtern, ist eben nicht an der Tagesordnung, wenn der Boden aller wirklichen, oder möglichen Organisation schwanket. Zumal dieses vor aller Welt Ohren bitter und zankend aufzurücken in solchen Zeiten, und dadurch die Gemüther der ohnedies betäubten, befangenen, und Gegenstände der Rache für seine Drangsale suchenden Menge noch mehr zu verwirren, heißt, auf's Billigste beurtheilt, nicht sehr besonnen handeln. Sind unter uns Familienzwiste, so lasset uns diese ausmachen, wenn die Existenz der Familie überhaupt nicht mehr gefährdet sein wird. Gerade der Zeit der allgemeinen Noth sich zu bedienen, um zu erzwingen, wovon man glaubt, daß es im Guten nicht zugestanden werden würde, wäre eine gebildeter Menschen sehr unwürdige Impietät.

C. Ich muß gestehen, daß Sie durch die Unterscheidung zwischen ruhigen und zwischen gefahrvollen Zeiten sich gut genug aus der Sache gezogen, und ihre Consequenz gerettet haben. Aber wie steht es denn nun mit Ihrer unbedingten Wegwerfung eines besondern und reinen preußischen Patriotismus? Heute sind Sie doch gewiß nur Preuße, und wünschen gewiß nur diesem Staate und seinen Alliirten Glück und Sieg?

B. Auch dies lediglich aus Noth, weil die übrigen deutschen Stämme gezwungen scheinen, ihre Deutschheit zu vergessen, und die Vertheidigung der deutschen Unabhängigkeit aufzugeben.

C. Inzwischen betrafen auch diese meine Fragen an Sie nur die Nebensache. Ich habe noch einen andern weit bedeutendern Einwurf gegen Ihr System über Patriotismus.

Der Vernunftinstinkt, sagen Sie, sei über den ganzen dermaligen menschlichen Kulturstaat erloschen; was ich Ihnen zugeben will; denn ich sehe voraus, daß Sie dem, der es abläugnete, sagen würden, er verstehe nicht, was Sie unter Vernunftinstinkt meinten, und habe überhaupt keine Erkenntniß von dem in Rede stehenden Verhältnisse; und ihm liege zunächst ob, sich

erst diejenige Bildung zu erwerben, vermittelst welcher allein jenes Verständniß möglich wird, ehe es ihm zukomme, über diesen Gegenstand mitzusprechen.

B. So würde ich allerdings sagen.

C. Da nun alles Heil für die Menschheit lediglich aus der Vernunft kommen könne, wie ich Ihnen dies von Herzen zugebe, so erwarten Sie von nun an die Heilung und Genesung unseres Geschlechtes nur aus der klaren Vernunft-Wissenschaft?

B. So ist es.

C. Ich habe mich sehr gewundert, daß Sie den greiflichen Zirkel in Ihren Erwartungen nicht entdeckt haben, der Sie, wie einen Stockblinden, gefesselt hält.

B. Sie haben einen Zirkel in meinen Erwartungen entdeckt? Das ist vortrefflich. Ich kenne auch einen; zugleich auch desselben Lösung. Entwickeln Sie Ihre Gedanken. Ich will sehen, ob sie mit den meinigen zusammentreffen.

C. Nicht wahr: Sie halten dafür, daß Kant zuerst und einzig unter allen Sterblichen das Princip der Vernunftwissenschaft, die klare Selbstbesinnung und Selbstverständigung entdeckt habe; daß späterhin die Wissenschaftslehre dieses Princip anerkannt, es bestimmt ausgesprochen, und es systematisch und consequent in der Sphäre der allerersten Vernunftprincipien durchgeführt habe?

B. So glaube ich.

C. Halten Sie dafür, daß Kant verstanden worden?

B. Funken der Wahrheit und der bessern Erkenntniß hat Kant nach allen Richtungen der Wissenschaft hin in unzählige Gemüther geworfen, die mit bleibenden Grundirrthümern sich vermischt, und so den Irrthum etwas erträglicher, aber auch kräftiger und hartnäckiger gemacht haben. Sein Princip aber zu durchdringen, und dasselbe zum Mittel reiner Wahrheit und Klarheit zu machen, ist, unter allen Lebenden einzig dem Verfasser der Wissenschaftslehre verliehen worden.

C. Im Vorbeigehen; wissen Sie, daß man Ihnen solche Aeusserungen, wie die jetzige war, unsäglich übel nimmt; daß Sie durch dergleichen Ihre Mitarbeiter im Gebiete der Philoso-

phie beleidigen und diese, so wie die ganze Welt, heftig gegen sich erbittern, und daß man es Ihnen als einen an Wahnsinn gränzenden Eigendünkel auslegt?

B. Sogar habe ich vorhergewußt, daß es also kommen werde, ehe ich noch jemals dergleichen gethan hatte, und bin schon seit vierzehn Jahren gefaßt gewesen, dies als ein unabänderliches Schicksal zu ertragen. Ungesagt kann inzwischen dieses nicht bleiben; denn da ich die Andern zum Verständniß bringen will, so kann ich sie nicht dabei lassen, daß sie es schon verständen, so wie sie dies in der That glauben; da ferner ich es bin, der ihnen das rechte Verständniß lehren will, so muß ich eben sagen, daß ich selber es verstehe. Bewiesen kann es ebenso wenig werden; denn dieser Beweis des Nichtverstehens könnte nur dem geführt werden, der es wirklich verstände; könnte er sonach irgend Einem geführt werden, so wäre Einer vorhanden, der es verstände, was eben geläugnet wird.

So gern ich nun auch den bösen Schein, der gegen mich ist, anerkenne und trage, so kann ich denn doch auch die Andern nicht von aller Unbilligkeit gegen mich lossprechen, indem ich meines Ortes, es nicht im Geringsten übelnehmen oder mich beleidigt finden würde, wenn sie hinwiederum sagten, daß ich nicht verstehe, was ich in der That nicht verstehe.

C. Auf das Letztere fußen Sie ja nicht zu sehr. Sie ertragen es vielleicht, daß man sage, Sie verstehen nicht, was Sie lernen und verstehen nicht gerade wollen; Jene aber werden durch Sie beschuldigt, nicht zu verstehen, woran sie ein halbes Leben gelernt haben, und was sie nun Alles in der Welt gern verständen. Das sind sehr verschiedene Fälle.

Doch kehren wir zurück zu unserm Vorhaben! Kanten also hat nur Einer verstanden. Und wie Viele haben denn wiederum diesen Einen und seine Lehre verstanden?

B. Auch die Wissenschaftslehre hat einzelne Funken von sich gestreut, so wie Kant, aber in ihrem Princip erfaßt hat sie Keiner, der mir bekannt sei. Dieses mir Nichtbekanntsein aber entscheidet in dieser Angelegenheit; denn es ist gewiß, daß, so Jemand diese Erkenntniß hätte, er sie gewiß nicht verborgen hielte.

C. Nun, so bitte ich Sie, denn doch endlich einmal in sich zu gehen! Es sind nun über 13 Jahre, daß Sie diese Wissenschaft darbieten. Was haben Sie nicht seit dieser Zeit geschrieben, gestritten, gekämpft, welche Form und welchen Ton haben Sie unversucht gelassen? Dabei hatten Sie ausgezeichnetes Glück. Sie hatten durch ein von Ihnen selbst, schon als Sie es drucken ließen, für schlecht erkanntes, und nachher öffentlich auch von Ihnen für schlecht erklärtes Buch, als dessen Verfasser Kant eine Zeitlang galt, plötzlich sich einen Namen erworben; die ersten Laute, die über Ihre Entdeckung erschollen, erregten Erwartung, und fast Alles, was ein Sektenhaupt suchte, war geneigt, sich unter Ihre Fahnen zu begeben. Und, so viel ich aus den verschiedenen Urtheilen heraushören kann, rückt man Ihnen auch noch jetzt nicht einmal Unbeholfenheit des Ausdrucks und der Sprache auf, wie dem guten Kant, der nicht schreiben konnte.

B. So? Kant konnte nicht schreiben?

C. So ist's; dies können Sie vernehmen aus dem Munde unserer Mündigen und Unmündigen, die da schreiben können. —

Nachher glaubten Sie, es werde auf dem Wege des mündlichen Vortrages besser gelingen. Welche Form und Wendung dieses mündlichen Vortrages haben Sie seitdem unversucht gelassen? An wie vielen Orten haben Sie nicht Ihren Lehrstuhl aufgeschlagen, und wen nicht in Ihren Hörsaal hineingebracht! Und auch hierbei hat wieder allenthalben hin ein beispielloses Glück Sie begleitet. Und jetzt sagen Sie, nach diesen dreizehnjährigen allseitigen Arbeiten und Anstrengungen: Keiner, durchaus Keiner von Allen, die da leben, hat dasjenige verstanden, was ich ihnen eigentlich verständlich machen will, und worauf allein es ankommt. Sollten Sie denn, als ein Mann, der für verständig gelten will, nicht endlich einsehen, daß dieses allgemeine, und dieses anhaltende, und dieses jedes angewandte Verständigungsmittel brechende Nichtverstehen keinesweges zufällig sein könne, sondern daß ihm ein Princip zu Grunde liegen müsse, zufolge dessen es nothwendig erfolgt? Wie können Sie, wenn Sie nur einen Augenblick hierbei Verstand gebrauchen wol-

len, hoffen, daß, wenn Sie auch noch einmal dreizehn Jahre und, falls es möglich wäre, dreizehn mal dreizehn Jahre fortführen, auf dieselbe Weise wie bisher zu wirken, in irgend einem dieser dreizehn Jahre möglich sein werde, was in den ersten dreizehn als völlig unmöglich sich bewährt hat?

B. O Freund und treuer Rath, ich hoffe ja nicht. Wer sagt Ihnen denn, daß ich hoffe?

C. Warum ruhen Sie denn also nicht, und lassen die Menschheit gehen, wie sie kann, und sorgen nur dafür, daß Sie selber erträglich durchkommen? Sie müssen ja noch viele andere Mittel haben, sich selbst und Andern die Zeit zu vertreiben. Uebersetzen Sie Etwas, halten Sie Vorlesungen über die Geschichte, machen Sie satyrische Dialogen, wozu es Ihnen weder an Stoff noch an Laune zu gebrechen scheint.

B. Verum nequeo dormire!

C. Ter uncti transnanto Tiberim — könnte ich mit dem Texte fortfahren. —

Doch im Ernste und zur Sache.

Geben Sie denn also zu, daß es keinesweges in einem besondern bösen Willen gegründet, sondern daß es vielmehr schlechthin unmöglich ist, daß die gegenwärtige Generation das Princip der klaren Vernunftwissenschaft fasse?

B. Ich bin leider genöthigt, das Letztere anzunehmen.

C. Und worein werden Sie den Grund dieser Unmöglichkeit setzen?

B. In die intellectuelle und moralische Verdorbenheit der Generation.

C. Worein aber setzen Sie den Grund der andern Uebel der Menschheit, welche, nach Erlöschung des Vernunftinstinktes, nur von der Wissenschaft ihre Heilung erwarten soll?

B. In dieselbe intellectuelle und moralische Verdorbenheit der Generation.

C. Und so liegt denn der Zirkel in Ihren Erwartungen klar am Tage. Dieselbe Verdorbenheit, die des Heilmittels bedarf, ist eben darum, weil sie diese Verdorbenheit ist, desselben unfähig. Ist nun, wie Sie behaupten, dieses Heilmittel das ein=

zige, und kein anderes zu finden, so muß die Menschheit an ihrem Uebel ohne Rettung zu Grunde gehen, wozu es auch jetzt ganz das Ansehn gewinnt; und Sie sind ein Arzt, der zwar ein Mittel in das Blaue hin sich auszudenken vermag, wenn man aber ihn anhält, es anzuwenden, erst dann die Unmöglichkeit gesteht.

B. Die Sache verhält sich genau so, wie Sie sagen; und Sie haben in Absicht des Zirkels, den Sie meinen Erwartungen, inwiefern dieselben in dem von Ihnen gelesenen Gespräche dargelegt sind, vorrücken, vollkommen Recht. Wie aber, wenn ich das Mittel wüßte, die Lücke, welche hier geblieben ist, auszufüllen?

C. Ihre Grundbehauptung, daß die Wissenschaft das einzige Mittel sei, die kranke Menschheit zu heilen, kann mit Ihrem gegenwärtigen Bekenntnisse, daß diese Wissenschaft an die Menschen, so wie sie sind, nicht gelangen könne, und mit der stehenden Voraussetzung, daß dennoch geholfen werden solle und könne, durchaus nur auf die Weise bestehen, daß Sie noch ein zweites Mittel wüßten, welches die Menschheit zunächst zwar nicht von ihrer Krankheit, aber doch zuvörderst von der Unfähigkeit, die Wissenschaft an sich zu bringen, heilte, worauf denn hinterher durch die nunmehr an die Menschen zu bringende Wissenschaft erst die vollständige Heilung vollzogen würde.

B. So ist meine Meinung.

C. So müßten Sie, unabhängig von der übrigen Verdorbenheit der Generation, und in reiner Absonderung, den besondern Grund der Unempfänglichkeit derselben für die Wissenschaft darzulegen und das sichere Mittel anzugeben wissen, diesen Grund zu haben.

B. So gedenke ich in der That zu verfahren.

Der Zweck der Wissenschaft ist, die Grundquelle der Wahrheit und Realität schlechthin, in ihrem absoluten Einheitspunkte, — aus welchem Einheitspunkte alle besondere Wahrheit und Realität, als weitere Bestimmung der ersten, nach bestimmten und gleichfalls erkennbaren Gesetzen abstammt, — in den freien Besitz der Menschen zu bringen. Die Erkenntniß und der freie Besitz des er-

wähnten Einheitspunktes ist jedoch dem Menschen nicht angeboren, sondern er muß erworben werden. Das Höchste, was der Mensch vor dieser Erwerbung vorher hat, ist ein bloßer Stellvertreter, ein Schatten, ein Schema von der Realität, welche er in diesem Zustande, da er nichts Höheres hat, nothwendig für die Realität selbst hält. Sonach ist das allererste Geschäft, welches man, um ihn zur Erkenntniß der Wahrheit zu bringen, mit ihm vornehmen muß, dieses: daß man ihm seinen Schatten, als bloßen Schatten, durchdringe, und so denselben zerstöre.

Nun ist der letzte und höchste Schatten, den bis auf Kant das ganze Menschengeschlecht für Realität genommen hat, und wobei der höchste Aufschwung der Erkenntniß darin bestand, daß man nicht selbst diesen Schatten wieder zertheilte und zerrisse, sondern ihn, wie z. B. Spinoza gethan, als feste Einheit faßte — dieser letzte und höchste Schatten, sage ich, ist das Sein. Kant entdeckte dieses als leeren Schatten, und fing an, es nach allen Seiten hin, in seinen Ausschüssen zu zerstören, ohne jedoch es recht an der Wurzel anzufassen.

C. Indem ich dies höre, fallen mir eine Menge kantischer Stellen bei, die einen Sinn haben können nur unter der Voraussetzung, daß er das Sein als durchaus leer und nichtig anerkannt habe. Ein anderer Schriftsteller jedoch, der Kant also gefaßt habe, ist mir nicht bekannt.

B. Darin ist nun die Wissenschaftslehre besser verstanden worden, und dies ist denn also doch ein Fortschritt der allgemeinen Erkenntniß. Daß diese das Sein völlig zerstöre und ausrotte, und in absolutes Nichts auflöse, hat man nach einer Reihe von Jahren endlich entdeckt. Nun aber meint man: das müsse doch falsch sein, und könne auch von jener Wissenschaft nimmermehr ernstlich gemeint werden; denn das Sein sei ja doch; und so helfen sich denn Einige dadurch, daß sie dieses Sein durch den Zusatz der Absolutheit, — wodurch sie ihm aber nur seine Reinheit und Einfachheit als Schatten nehmen, es um eine Stufe niedriger setzen, und es zum Schatten des Schattens machen, — gegen die Vergänglichkeit schützen wollen; Andere es mit einer tiefern Analyse dieses Begriffes versuchen, ob sich nicht

etwa ein feuerbeständiger Theil in ihm vorfinden sollte. Daß nach der Vernichtung dieses eigentlichen Nichts, das in seiner Beharrlichkeit und Ruhe klar das Gepräge des Todes an sich trägt, und nur durch einen offenbaren Widerspruch wieder zum Leben und zur Thätigkeit erweckt werden kann, keinesweges Nichts übrig bleibe, sondern es erst nur zum einzig wahrhaft Realen, zum unmittelbaren Leben selber komme, das da lebt, keinesweges ist, beharrt und besteht; vielmehr ein solches Sein schlechthin vernichtet, das auch nicht ist ausser ihm selber, so wie alles Sein, sondern in ihm selber, — dieses fällt Keinem ein.

C. So sagen Sie es ihnen, so bestimmt und so klar, wie Sie so eben mir es gesagt haben. — Nicht im Sein ist Wahrheit und Realität, sondern allein im unmittelbaren Leben selber; das erstere ist nur der Schatten des letztern; — dessen Entstehung aus dem Leben Sie wohl auch erklären werden?

B. Allerdings.

C. Das unmittelbare Leben selber im Leben ist als Höchstes und Absolutes zu fassen. Reicht das nicht hin? Ich sollte glauben, das könne Jeder verstehen; auch ist es, wenn man nur bedenkt, was Sie oben über die Beharrlichkeit des Seins, und daß man in dieses nur durch ein neues, dem ersten Satze eigentlich widersprechendes Kunststück, Leben und Thätigkeit, deren man doch gleichwohl bedarf, wieder hineinbringen könne, unmittelbar überzeugend.

B. Leider reicht dies nicht hin. Denn nun denken sie doch, unmittelbar wie sie es anfassen, dieses Leben wieder zu Tode. Sie denken es hin, als ein leblos bestehendes und beharrendes Ding, dem nur zuweilen die wirkliche Thätigkeit, als ein Accidens, sich beifügt, und sie haben wohl ein anderes Wort, aber keinen andern Sinn.

C. Wie sollen sie es denn anders fassen?

B. Also, daß sie es denken, ohne es also todt zu denken; daß es nicht ausser ihnen zu stehen komme und ersterbe, sondern daß sie Eins bleiben mit demselben: kurz, das Wort kann ich

Ihnen wohl geben — sie sollen es fassen nicht im Denken, sondern in lebendiger Anschauung.

C. Sagen Sie, können Sie anders sich ausdrücken, als ich so eben mich ausgedrückt habe: das Leben ist, und es ist das einzig an sich Wahre, Reale u. s. w.?

B. Keineswegs. Denn die Sprache liegt selbst in der Region der Schatten, und die durchgeführte fällt zusammen mit dem Sein, als desselben erster und unmittelbarer Schatten. Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber; und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrucke zu verstehen; wie wir denn auch wirklich also immerfort im Leben verfahren. Es ist durchaus nothwendig, daß am Princip der realen Wissenschaft die Sprache zu Ende gehe, und daß über dieses Princip eine Verständigung in bloßem Worte nicht möglich sei.

C. So kann auch Ihr Lehrling sich nicht anders ausdrücken. Wie können Sie denn also, wenn nun derselbe gerade so redet, wie Sie, wissen und ihm beweisen, daß er Sie dennoch nicht verstanden habe?

B. Auf folgende Weise. Die unmittelbare Anschauung des eigentlichen Lebens ist selbst das geistige Leben als erste Modification jenes absoluten Lebens schlechthin und unmittelbar in seiner Wurzel: in dieser Wurzel aber liegen die oben erwähnten weitern Bestimmungen der Wahrheit und Realität, mit allen ihren schematischen Zusätzen, vollständig enthalten und fließen in Jedem, dem nur jene Anschauung oder jenes geistige Grundleben selber geworden ist, ganz leicht und klar ab. Oder anders: man kann das Princip der Wissenschaft nicht fassen, ohne es selber zu werden; denn wäre man es nicht geworden, so hatte man jenes Princip nur hingedacht, d. h. getödtet; und in einem bloßen Schatten ausser sich abgesetzt. Ist man aber es geworden, so ist man zugleich Künstler und Selbsturheber der Wissenschaft in allen ihren weitern Bestimmungen geworden. Ungeachtet man daher in Worten sich über das Princip nicht verständigen kann, so kann man doch über die Folgen desselben sich sehr leicht ver-

ständigen; und die Uebereinstimmung in Worten kann hier durchaus nicht täuschen. Wer, wo der Lehrer den Faden auch fallen lassen, nicht unmittelbar denselben aufnehmen und ordentlich und richtig die Ableitung fortsetzen kann, der hat weder Princip, noch die ersten Folgerungen verstanden, sondern er hat nur Worte auswendig gelernt.

C. Darauf also gründet sich Ihre Behauptung, daß unter Allen, die da leben, Keiner sei, der Ihre Lehre im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden habe?

B. Darauf gründet sie sich.

C. Und ganz gegen die Weise anderer Lehrer, sind Sie sorgfältiger bedacht, zu zeigen, daß man Sie nicht verstehe, als daß man Sie verstehe; werden auch nicht unwillig darüber, daß man Sie nicht verstanden, fürchten nicht, daß auf Ihre Fähigkeit der Darstellung, oder auf Ihre Lehre selber dadurch ein Vorwurf fallen werde, und daß man sage: wie kann dasjenige taugen, was kein Mensch versteht?

B. So ist es; auch fürchte ich nicht im Mindesten diese Urtheile.

C. Und das Resultat von diesem Allen, wenn Sie schon bis zum Resultate sind, ist? —

B. Daß der Grund, warum es dieser Generation unmöglich ist, zur Wissenschaft zu gelangen, darin liegt, daß sie der Anschauung des unmittelbaren Lebens weder theilhaftig noch empfänglich ist. Die höchste Geistes-Operation, zu der sie sich, wo sie noch am Vortrefflichsten ist, empor zu schwingen vermag, ist das Denken, d. h. das aus sich Herauswerfen eines Schattens ihres inwendigen Lebens, welchen Schatten sie nun anschaut, und mit ihm, statt der Sache selber, sich begnügt. Gewöhnlich kommt es nicht einmal zu diesem Denken, sondern es bleibt gar nur bei dem Phantasiren, d. h. bei dem willkührlichen Erschaffen von Schatten aus dem Elemente der gegebenen Schattenwelt überhaupt.

C. Diese Anschauung des unmittelbaren Lebens fehlte aber,

nach Ihnen, auch der gesammten Vorwelt, so lange, bis sie endlich in Kant zur Wirklichkeit und Klarheit gedieh. Und so sehe ich nicht, wie Sie aus diesem Mangel gerade unserer Generation einen Vorwurf machen wollen; noch insbesondere, wie Sie diesen Mangel mit dem Erlöschen des Vernunftinstinktes, welchen Sie der Vorwelt lassen, und mit unserer ganzen intellectuellen und moralischen Versunkenheit, welche also tief in keiner vorhergehenden Zeit gewesen sei, in einen nähern Zusammenhang bringen wollen. Dies müssen Sie aber gleichwohl thun, wenn man in Ihrer Ansicht der Zeit nicht Lücken finden und Gründlichkeit und Bündigkeit an ihr nicht vermissen soll.

B. Das denke ich auch zu thun. Lassen Sie sich nicht entgehen, daß ich unserer Generation nicht bloß die Theilhaftigkeit, worin sie mit der ganzen Vorwelt das gleiche Geschick hat, sondern auch die unmittelbare Empfänglichkeit für die Anschauung des Lebens absprach. Die letztere würde ich der Vorwelt gar nicht so unbedingt absprechen, indem ich vielmehr dafür halte, daß Kant und die Wissenschaftslehre von dem Volke der Griechen, vielleicht auch von den Römern, daß sie im Mittelalter in jedem Lande, wo nur die religiöse Superstition nicht gar zu drückend gewesen wäre, ja daß sie noch zu Leibnitzens Zeiten, und ehe Locke, die Encyclopädisten und unsere Eklektiker und Popular-Philosophen das Zeitalter in die Schule genommen hatten, würden gefaßt worden sein.

Unsere Generation aber ist der Anschauung des Lebens unmittelbar nicht empfänglich deßwegen, weil von dem Augenblick ihrer ersten Entwicklung an ihr überhaupt alle Anschauung entrückt, und sie mit bedachter Kunst von derselben hinweg in Schatten und Nebel getrieben wird, in welcher Fertigkeit eben unsere Erziehung besteht. Kaum entwickelt sich des Kindes Organ zu dem ersten Lallen, und bietet so unserer schon harrenden Kunst eine Blöße, so erhält es Worte statt der Dinge, und Redensarten statt der Empfindungen. Bald werden ihm die lauten Worte, ein der Anschauung noch immer zu nahe liegendes Schema, in todte Buchstaben verwandelt, bis durch Geläufigkeit

auch diese ihre festen Formen verlieren, und die Kinder in einem Meere von ungeformtem Buchstabenelement, als ihrer eigentlichen Welt, schwimmen, und so die Erziehung schon einen ihrer ersten Zwecke erreicht hat. Die höchste Kunst dieser Erziehung ist die, ja auf keinem Schatten niederer Potenz den Zögling einen Augenblick verweilen zu lassen, denn das ist Zeitverlust für den Zweck der Erziehung, und Faulheit und Stumpfsinn am Zöglinge; sondern ihn schnell zum Schatten des Schattens und zum Schatten wiederum des letztern, und so immer weiter fortzutreiben, in welche Fertigkeit zu eilen eben das Genie des Zöglings besteht. Auf diese Weise ist denn der Generation nur noch eine Nebel- und Schattenwelt, ohne irgend einen sie tragenden Kern von Anschauung, Wahrheit und Realität übrig geblieben. Die höheren wissenschaftlichen Bestrebungen derselben aber bestehen darin, die also zu Stande gebrachten Schatten höchster Potenz wiederum zu raffiniren, zu sublimiren und dadurch immer höher zu potenziren, und sodann diese Educte unter einander zu begatten, daß eine wo möglich von aller Wahrheit und Realität ganz reine Nebelwelt aus ihnen erzeugt werde; welches Geschäft freilich in's Unendliche fortgesetzt werden kann, dennoch aber niemals der beabsichtigte Zweck, eine von Wahrheit ganz reine Nebelwelt zu erhalten, ganz erreicht werden wird. Es giebt wackere, obwohl schlechtberichtete Männer in Deutschland, welche die Wissenschaftslehre für eine hohe Meisterin halten in dieser, den Nebel zu sublimiren, und die ihr darum, aus einem dunkeln Gefühle, es müsse nicht so sein, von Herzen abgeneigt sind. Ich ehre und liebe die Quelle dieser Abneigung!

Ist es nun ein Wunder, oder kann es anders erfolgen, als daß diejenigen, welche niemals, seitdem sie zum Bewußtsein gekommen, in irgend einer Region des Wissens sich im Zustande der Anschauung befunden haben, in die allerhöchste Anschauung, und in den Quellpunkt aller übrigen, nicht hineinkommen können, sondern in dem, worin sie aufgewachsen sind, und worin sie gelebt haben, im Schatten und Nebel verharren? Wie vermöchten Solche die höchst feinen

und tief versteckten Operationen des geistigen Lebens, durch welche z. B. das Sein überhaupt zu Stande kommt, und deren Einsicht zur Vernichtung des Seins schlechthin erfordert wird, zu bemerken und richtig aufzufassen, welche vielleicht ihr ganzes Leben hindurch nicht ein Stuhlbein richtig, und so wie es wahrhaftig da ist, aufgefaßt haben? Sie wissen durchaus gar Nichts und man hat sie nirgends bis zum Wissen haften lassen, sondern immer sie fortgetrieben zu einem andern provisorisch in's Gedächtniß Fassen; wie sollten sie je von dem Wissen selber wissen können? Eine solche Generation und die Wissenschaft leben in völlig entgegengesetzten Elementen; die letztere muthet der erstern nicht etwa Entwickelung, Fortbildung oder dergleichen an, sie muthet ihr an, von Neuem geboren zu werden, und dies ist eine reine Unmöglichkeit. Gebt ihr dagegen Menschen, die nur irgend Etwas recht und genau wissen, weil sie es in lebendiger Anschauung gefaßt und es zu ihrem freien Besitzthum gemacht haben, so befindet sie sich mit diesem schon in dem gemeinsamen Elemente; sie haben ein Vermögen, das sie schon wirklich besitzen, und welches immer dasselbe bleibt, nur zu erhöhen und bis zu der letzten Stufe, die es erreichen kann, zu steigern; und diese Steigerung des schon vorhandenen Grundvermögens ist sogar nicht einmal sehr schwer.

C. In der Erziehung unserer Generation sonach, zufolge welcher sie mit bedachter Kunst von der Wahrheit und Unmittelbarkeit der Anschauung zum bloßen stellvertretenden Schatten hin, und in dieser Schattenwelt immer weiter vorwärts getrieben wird, finden Sie den Grund ihrer Unempfänglichkeit für die Lehre der Wahrheit, für die Wissenschaft!

Ich will Sie nicht bemühen mit der Herleitung der übrigen Versunkenheit der Generation aus diesem Umstande. Denn da die Eine und ewige Wahrheit das Einzige ist, was die Menschen zu Einigkeit der Gesinnung verbindet, und dieselben als Einheit in ihren ewigen Urquell einsenkt; so ist unmittelbar klar, daß, wie die Wahrheit ausgetilgt ist aus dem Geschlechte, und jeder Einzelne nur in seiner selbstgeschaffenen Nebelwelt lebt,

nothwendig reine Selbstsucht die einzige Triebfeder des menschlichen Lebens werden, Bürgersinn aber, Moralität und Religion nothwendig verschwinden müsse.

Wohl aber möchte ich von Ihnen hören, wie aus derselben Ursache die Erlöschung des Vernunftinstinktes erfolgen möge?

B. Auf folgende Weise. So wie das Wesen der Wissenschaft darin besteht, daß sie die in unmittelbarer Anschauung gegebene Wahrheit, innerhalb des klaren Bewußtseins, mit besonnener Kunst, nach einer Regel weiter entwickelt und mannigfaltiger gestaltet; so besteht das Getriebensein durch den Vernunftinstinkt darin, daß gleichfalls eine in unmittelbarer Anschauung gegebene Wahrheit sich selbst, ohne sichtbares Zuthun des Individuums und innerhalb des dunkeln Bewußtseins entwickle und fortgestalte, und, da nur im Leben die Realität ruht, so das Leben des Individuums ergreife, und in ihm lebe ihr eigenes Leben. Nun ist es klar, daß, wo durchaus keine Anschauung, und eben darum auch keine Wahrheit ist, keine sich entwickeln könne, eben so wenig innerhalb des dunkeln Bewußtseins, im Wege des Vernunftinstinktes, als innerhalb des klaren Bewußtseins, im Wege der Wissenschaft; daß daher eine Generation ohne Anschauung, so wie sie durchaus ohne Vernunft da ist und lebet, auch ohne den Instinkt der Vernunft leben müsse.

Zwar tragen sogar die Schatten und Nebel darin das Zeichen ihrer Abkunft aus dem Leben, und ihrer Verwandtschaft mit der Realität, daß auch sie durch sich selber, zuweilen mit vieler Agilität und in sehr buntem Gewimmel; sich regen, sich bewegen und sich gestalten; zwar immer innerhalb des dunkeln Bewußtseins, und die besonnene Kunst nothwendig ausschließend, indem die Schatten überhaupt nur in der Dunkelheit sich halten, die eintretende Klarheit aber sie zerstören und an ihre Stelle das Wesen setzen würde. In dieser Regsamkeit der Schatten besteht das bekannte Phantasiren, auf welches nothwendig die Selbstdenkerei und alle ideale Schöpfung einer solchen Generation beschränkt bleiben wird. Und so ist denn in der, als Selbstentwicklung eines Unbekannten im dunkeln Bewußtsein, das schwär-

mende Phantasiren dem Antriebe des Vernunftinstinktes ganz gleich; im Wesen aber sind beide gar sehr verschieden: theils darin, daß dem letztern Wahrheit, dem erstern Traum und Schatten zu Grunde liegt, theils deßhalb, weil das letzte das wirkliche Leben ergreift und nach sich gestaltet, während das erste nur Theorien gebiert, mit welchem im Leben Ernst zu machen, und dasselbe daran zu setzen, Keiner sich getraut.

C. Ich hätte hierbei freilich noch eine Frage auf dem Herzen. Jedoch es kommt vielleicht eine noch schicklichere Gelegenheit, dieselbe anzubringen. Jetzt lassen Sie uns nun erst alles Gesagte auf Einheit zurückführen.

In der Erziehung der Generation läge somit nach Ihnen der Grund aller ihrer Uebel überhaupt, so wie insbesondere der ihrer Unempfänglichkeit für klare Vernunftwissenschaft; und zwar in derjenigen Beschaffenheit der Erziehung, daß sie den Zögling durchaus nicht in der Anschauung haften und einwurzeln läßt, sondern denselben von ihr hinweg zu Schatten der Worte und zu immer abgezogenern und von der Realität entfernteren Schatten abstrakter Begriffe treibt. Das Heilmittel würde sonach darin bestehen, daß diese Art der intellectuellen Erziehung ganz und gar abgeschafft würde; ja vielleicht meinen Sie es auch so, daß, wenn einmal intellectuelle Erziehung sein, und diese Etwas bedeuten will, dieselbe gerade den entgegengesetzten Weg einschlagen, und ihren Zögling zur Anschauung führen, und ihn in derselben recht befestigen und einwurzeln lassen solle. Auf diese Weise werde an das Geschlecht wiederum Wahrheit gelangen für eine mögliche instinktartige Entwicklung; so wie Fertigkeit, mit dem Organe für Wahrheit, mit der Anschauung, frei zu walten für wissenschaftliche Entwicklung.

B. So meine ich es.

C. Ich fürchte, Sie sind in einen neuen Zirkel gerathen. Wenn die ganze jetzt lebende Generation sammt und sonders für lebendige Anschauung verdorben ist, wie wollen Sie denn in dieser Generation Lehrer finden, welche das beginnende Geschlecht in dieser Kunst der Anschauung zu unterrichten vermöchten?

B. Das ist eben das unendliche Hohe, Große und Siegreiche dieses Gedankens, daß diese Kunst nicht gelehrt zu werden bedarf, wie sie denn auch nicht gelehrt werden könnte, sondern daß nur Leitung nöthig ist, und daß diese Leitung geben, und die Regeln derselben gar leicht begreifen kann Jedweder, dem es für die eigene Person an jener Kunst ganz fehlen mag. Die Natur des Menschengeschlechtes ist noch nicht versiegt, noch in der Wurzel ausgetilgt. Zum Glück werden unsere Kinder noch immer so geboren, wie vom Beginn an alle Kinder der Menschen geboren wurden, mit Fähigkeit und Trieb zur Anschauung. Sie selbst begehren die Schattenwelt nicht; nur unsere unselige Kunst ist es, die mit ihrem Widerstreben sie in dieselbe treibt. Diese Kunst soll wegfallen, und es soll dagegen eine andere eintreten, sie in der Anschauung selber zweckmäßig zu leiten, so daß ihr Haften an der Realität befestigt, und ihre Freiheit, die Anschauung zweckmäßig zu handhaben, entwickelt werde. Es bedarf somit gar keines andern Dinges, als zuvörderst nur der Ueberzeugung, daß es sich so verhalte, wie eben auseinander gesetzt worden; sodann, daß man die Regeln der Kunst, die Anschauung richtig und der natürlichen Ordnung gemäß zu leiten, erlerne; — und diese Regeln zu erlernen ist nicht schwer.

C. Hoffen Sie die Generation auch nur des Erstern zu überführen, daß es also sei? Hoffen Sie dieselbe von der unbedingten Werthschätzung dessen, worin allein sie geistiges Talent und Wissenschaft setzt, jener Fertigkeit nämlich, zu abgezogenern Schatten von den einfachern herauf zu steigen, jemals zurückzubringen?

B. Ob zu hoffen war, oder nicht zu hoffen, darüber lassen Sie uns ruhig den Erfolg abwarten. Gesagt, und durch Sagen versucht, muß es doch einmal werden; denn dieses ist das letzte Mittel, den gegenwärtigen Kulturstand vom Untergange zu retten; und zum Glück sage dieses Letztere wenigstens ich nicht allein, und nicht zuerst, sondern es ist schon gesagt, und ihnen laut in die Ohren gerufen worden. Auch hier ist es wiederum die deutsche Nation, welcher der erste Urheber des Vorschlags angehört, welcher zuerst der Vortrag gemacht worden, welcher

noch unter allen übrigen europäischen Nationen die nöthige Selbstbesinnung und Selbstverläugnung, so wie andern Theils die erforderliche Gelehrigkeit am Ersten sich zutrauen läßt. Und so heißt es hier abermals: rettet nicht der Deutsche den Kulturstand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet, und durch dieses ihm einzig übrige Zwischenmittel zum höhern und absoluten Heilmittel, der Wissenschaft, herauf gerettet, so versinkt der zweite menschliche Kulturstand eben so in Trümmer, wie der erste in Trümmer versank, und es ist die Frage, ob nach Jahrtausenden neue Kultur entstehen, und ob auch diese wiederum zu Grunde gehen, oder würdiger sich behaupten werde, als ihre beiden bekannten Vorgängerinnen.

C. Genug der Einschärfungen! Bleiben wir beim Vorliegenden: — Sie seien nicht der Einzige und auch nicht der Erste, der dies sage? Wie habe ich das zu verstehen?

B. Ich sage noch mehr; ich sage, daß diese Kunst, die Anschauung der Zöglinge zu leiten, schon in ihrem Grundrisse ziemlich vollständig dem Publikum vorgelegt worden, und irgendwo fleißig getrieben werde.

C. Sie meinen doch nicht die Theorie Pestalozzi's, der die Kinder unverstandene Worte und Reden auswendig lernen läßt, und der überhaupt, so sagt man von ihm, einen unerträglichen Mechanismus einzuführen sucht, und welchen gerade in Ihren frühern Worten, daß man dem kaum lallenden Kinde ein Wort anstatt der Sache gebe, ich für getadelt hielt; diesen Mann, der seine totale Unwissenheit und Unbeholfenheit in allen Dingen, seinen trübseligen Egoismus und seine absolute Unfähigkeit zu aller Philosophie selber gesteht, und der bei diesem Bekenntnisse, dessen buchstäbliche Wahrheit in seinen Schriften am Tage liegt, nicht etwa nur bescheiden ist; der der Philosophie überhaupt nicht sehr hold zu sein, sondern unter diejenigen zu gehören scheint, welche dieselbe für die Kunst halten, den Nebel zur höchsten Feinheit zu sublimiren, — diesen Mann empfiehlt ein Phi-

losoph, der Urheber der Wissenschaftslehre ist, als den letzten Retter und Heiland der Menschheit!

B. Auch Pestalozzi muß man aus ihm selbst, keineswegs aus den Relationen seiner Recensenten kennen lernen. Jenes Auswendiglehren unverstandener Worte, das nicht zu empfehlen ist, und zum Wesen der Methode durchaus nicht gehört, vielmehr dem Geiste und Ausgangspunkte derselben widerspricht, das übrigens in diesem Zusammenhange durchaus den Nachtheil nicht hat, den es in jedem andern bei sich führt, bringt ihm die Noth auf, wie Sie dieses Bekenntniß bei ihm selbst lesen können.

Pestalozzi's Gedanke ist unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst; wie denn jedes wahrhaft genialischen Gedankens Verhältniß zu seinem scheinbaren Urheber dasselbe ist. Nicht Er hat diesen Gedanken gedacht, oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann. An der Geschichte der Enthüllung dieses Gedankens, wie sie mit einer für sich selbst zeugenden Wahrheit, und mit einer kindlich reinen Unbefangenheit in Pestalozzi's Schriften vorliegt, konnte man, was wir oben sagten, daß eine Wahrheit, die den Menschen einmal ergriffen, ohne Wissen, oder eigenes Zuthun des Menschen, sich in ihm fortgestalte, und troß der allermächtigsten Hindernisse dennoch zuletzt durchbreche zu Licht und Klarheit, in sinnlicher Deutlichkeit darlegen. Die Seele des Pestalozzischen Lebens war Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke: seine Liebe wurde ihm so gesegnet, daß er mehr fand, als er suchte, das einzige Heilmittel für die gesammte Menschheit. Daß er zugleich das einzige Mittel gefunden habe, eine Generation zu bilden, die fähig sei, die Vernunftwissenschaft zu verstehen, wird ihm selber, wenn er erfährt, daß dies von mir gesagt worden, sogar wunderlich vorkommen; wenn nicht etwa gerade von da aus ihm ein Licht aufgeht über den eigentlichen Zweck der Wissenschaftslehre.

In dieser Bedeutung nun, nicht als intellectuelle Erziehung nur des armen gedrückten Volkes, sondern als die absolut uner-

läßliche Elementar-Erziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an, muß man zuvörderst den Pestalozzischen Gedanken fassen, um ihn richtig zu verstehen und ganz zu würdigen. Dem Urheber selbst, ungeachtet die letzte höhere Ansicht ihm gar nicht fremd ist, und er sie oft auch ausspricht, kommt in der Beschreibung der Ausführung dennoch immer wieder die erste beschränkte Ansicht, als die wesentliche in den Weg, theils, weil er selber nur von dieser ausgegangen ist, und an ihr seine Praxis sich organisirt hat, theils weil er stillschweigend vorauszusetzen scheint, daß diese Bedrückung und Armseligkeit der größern Menge immer bleiben werde, und nicht wagt, einzusehen, daß, wo irgend seine Erziehung zur Nationalerziehung gediehe, jene Bedrückung gar bald und nothwendig wegfallen würde; endlich, weil er bei aller seiner Abneigung gegen das Buchstabenwesen dennoch in dieses Wesen, eben als Waffe gegen die Bedrückung für das große Volk einen viel zu hohen Werth legt. Lediglich aus dieser vorherrschenden Rücksicht auf die ausschließenden Bedürfnisse des großen Volkes sind alle diese Nebenzüge entstanden, die zu dem Grundgedanken so wenig gehören, daß sie ihm vielmehr widersprechen; welche indeß den meisten Anstoß erregt, und die laufende Pädagogik sogar in den Stand gesetzt haben, vornehm zu thun gegen die neuere.

Zweitens ist es nöthig, daß man den Grundgedanken selber bis in seine Wurzel verfolge, und so der Praxis das Fundament gebe, dessen sie gegenwärtig noch ermangelt.

C. Die Praxis, deren Princip Sie empfehlen, ermangelt des Fundamentes?

B. Es leistet auch so gute Dienste, und die gütige Natur hilft nach, wie sie dies ja sogar noch Geringerem thut. Soll aber das System erscheinen in seinem ganzen Werthe, und erscheinen als das, was es ist, als Elementarbildung des ganzen Menschengeschlechtes; so muß ihm dieses Fundament seiner Praxis gegeben werden.

C. Machen Sie Ihre Meinung deutlich.

B. Natürlich wissen Pestalozzi und seine Anhänger und Mitarbeiter es auch nicht anders, als daß das Sein das Letzte und Absolute und die Wahrheit sei, und daß es über das Sein nicht hinaus gehe; sie heben daher die Entwickelung der Anschauung an den objektiven, im Raume verbreiteten Dingen. Sie sollten wissen, daß alle Besinnung und alle Bildung zur Freiheit der Anschauung vom Subjekte ausgeht.

C. Pestalozzi sagt dasselbe, was Sie so eben sagen, sehr entschieden, und schärft es nachdrücklich ein; und gerade in dieser Rücksicht beschäftigt sein erstes Elementarmittel der Entwicklung, das Buch für Mütter, sich mit dem Kinde selber, und giebt ihm die Kenntniß seines Körpers.

B. Er sagt es, und sieht ganz gewiß durch sein Wahrheitsgefühl ein, daß es so sein muß; aber er versteht nicht, was er einsieht, und, wie er sich darüber erklärt, und es zur Praxis kommt, sagt und thut er das Gegentheil. Ist denn der Körper des Kindes das Kind selbst? Sicher glaubt das Pestalozzi nicht. Hierdurch wird das Kind sich objektivirt, und zwar viel zu früh sich objektivirt, indem es dem regelmäßigen Gange der Entwicklung nach, auf den Pestalozzi anderwärts mit ganzem Rechte so ernstlich hält, seinen Körper erst muß brauchen lernen, ehe es ihn objektive von sich absondern und ihn kennen lernen soll. Hätte Pestalozzi irgend eine andere Anwendung seiner an sich richtigen Voraussetzung, daß die Bildung vom Subjekte ausgehen müsse, finden können, so würde er gewiß entdeckt haben, daß dieser Anfang mit der Kenntniß des Körpers seinem eigenen Grundprincipe widerspreche.

Es ist noch ein zweiter an sich eben so richtiger, von dem Urheber selbst aber eben so unrichtig verstandener und angewendeter Grundsatz in der Pestalozzischen Theorie, dessen besseres Verständniß ihn zugleich über den oben gerügten Punkt in's Reine gebracht haben würde. Nach Pestalozzi gehört unter die drei Mittel, dem Menschen von dunkeln Begriffen zu klaren zu verhelfen (wir mögen ihm seine Sprache lassen, wir unseres Ortes würden statt dessen sagen, ihm zu freier und besonnener

Anschauung zu verhelfen), und steht unter diesen Mitteln sogar oben an der Schall, als Medium der Wörter und der Sprache, welche letztere er eigentlich meint.

Näher angesehen ist dies in der Region, in welcher die Pestalozzische Entwickelung beruht, schlechthin nicht wahr. Die Figur eines Gegenstandes im Raume ist klar geworden, d. h. sie ist in die besonnene Freiheit der Anschauung gekommen; dadurch, daß man sie in allen ihren Theilen ganz genau nachconstruiren, und so nach Belieben sie erneuern kann; und damit ist denn die Klarheit ganz und vollständig, und es läßt sich ihr kein mögliches Ingrediens zusetzen. Dadurch, daß man Name und Wort für sie erhält, bekommt man bloß das Vermögen, sich mit Andern darüber zu verständigen, wodurch, als in eine ganz andere Region uns verweisend, die Anschauung selber keinen Zuwachs erhält. So verhält es sich mit der Sprache überhaupt in Beziehung auf die ganze objektive Welt, von der Gestalt der einfachsten Linie, bis zu der allerzusammengesetztesten Operation der Vernunft; sie ist nur das Mittel der Verständigung mit Andern, und das Element der Einmüthigkeit einer aus mancherlei Individuen bestehenden Geisterwelt; das Mittel der Selbstverständigung aber ist in dieser objektiven Welt nur die freie Construction in der Anschauung. Dagegen ist ein solcher Gebrauch der Sprache, wie Pestalozzi ihn empfiehlt, als eines schon vorhandenen Fachwerks um Anschauungen zu ordnen, recht eigentlich das Mittel zu dem Ueberspringen der Anschauung und zur frühern Maulbraucherei, denen die Pestalozzische Theorie, wo sie consequent einhergeht, mit vollem Rechte so sehr Feind ist; und es wird dieser Gebrauch der Sprache, zuwider der Theorie, ihrem Urheber aufgedrungen durch die schon oben erwähnte provisorische Sorgfalt für's Volk. Und doch ist der Pestalozzische Satz wahr, und es liegt in ihm eine unendlich tiefe Wahrheit, nur ist er es in einer andern Region. Nicht zwar die Sprache, aber das Sprechen selber, d. h. daß gesprochen und der Mensch ausgesprochen werden solle, ist das allererste Mittel zur Entwicklung der Selbstbesinnung. Das Kind liegt da in einem dumpfen Chaos aller Gefühle, die unaufhörlich in einander verschwimmen. Wie hebt

es jemals aus dieser Fluth irgend Etwas einzeln und abgesondert heraus, und taucht in diesem Herausheben selber empor aus der Fluth, und gebiert sich zur Ichheit? Was giebt ihm das Bedürfniß dieses Heraushebens und den Anstoß dazu, so wie zu diesem sich selbst Erzeugen? Offenbar, bei seiner absoluten Hülfslosigkeit, die Nothwendigkeit, das Dringendste, das seine Erhaltung am Unmittelbarsten Fordernde oder Bedrohende auszusprechen gegen die zu seiner Hülfe bereitstehende Menschheit, die eben durch kein anderes Medium mit ihm zusammenhängt, ausser durch das der Sprache. In allen höhern Regionen ist die Sprache nur Princip der weitern Bildung des ganzen Geschlechtes vom begünstigtern Individuum aus; hier allein ist sie das absolute schöpferische Princip einer Geisterwelt überhaupt. Auch bei dieser Klarmachung des Gefühls wird, ganz wie bei der Anschauung, etwa eines Objekts im Raume, das Einzelne des Gefühls abgesondert aus der ganzen übrigen Unendlichkeit desselben, und mit Freiheit durchdrungen und nachconstruirt. Die Besonnenheit demnach und das Ich ist in seinem ganzen Wesen dabei vorhanden. Der Unterschied von der eigentlichen Anschauung ist nur der, daß diese Nachconstruction des Gefühls an die Gleichzeitigkeit mit dem wirklichen Gefühle gebunden ist, dagegen die Nachconstruction der eigentlichen Anschauung ungebunden waltet durch alle Zeit; und daß wir darum nicht also nach Willkühr den Geschmack z. B. des Zuckers in uns herstellen können, als wir jeder Figur Anschauung in jedem Augenblicke uns wiederholen können. Aus diesem Grunde auch ist es allein das Gefühl, was da wahrhaftig an Realität, oder besser, an Wahrheit und Gesetz bindet; dagegen die, von Pestalozzi als das Allererste kultivirte, Anschauung der Raumbeschränkung nur ein zweiter Schatten, ein Schatten des Schattens ist.

Die Leitung der Besonnenheit auf diese Gefühle, nach einer festen Regel, und in einem, Besonnenheit entwickelnden Stufengange, wäre somit das allererste Geschäft der Erziehung; und dieses wäre das der Pestalozzischen Theorie ermangelnde Fundament. Dem ABC der Anschauung, die immer frei ist, müßte

ein ABC der Besinnung auf die Nichtfreiheit, deren Entsinnung somit der absolute Anfang aller Freiheit ist, vorausgehen; welches ABC das eigentliche Buch der Mütter ausmachen würde. Das Kind müßte zu allererst fähig gemacht werden, bestimmt anzugeben, ob es hungere oder vielmehr schläfrig sei, ob es schmecke oder rieche u. s. w., ob es Rosen oder Nelken rieche, Violinen- oder Flötenton höre u. s. w., indem gerade diese Merkmale das eigentliche und letzte Objektive und Reale an der ersten Erscheinungswelt sind, dagegen der Raum und zumal die Schemen noch höherer Abstraktion, lediglich schematische Formen sind jener Objektivität. —

C. Sie geben also doch gegen den kategorischen Ausspruch Ihres frühern Dialogen zu, daß, auch seit Kant, denn diesen werden Sie wohl stillschweigend ausgenommen, und von ihm aus erst datirt haben, Jemand, durch den Vernunftinstinkt getrieben, etwas wahrhaftig Neues, und vorher noch niemals also Dagewesenes erfunden habe?

B. Es könnte Rechthaberei scheinen, wenn ich darauf bestände, daß Pestalozzi, als gleichzeitig mit Kant, keinesweges als auf irgend eine Weise sein Nachfolger, oder durch ihn mit gebildet, betrachtet werden müßte, indem Pestalozzi von seinem Geiste gewiß schon längst ergriffen und fortgerissen war, ehe der Kantische Geist in einiger Klarheit sich offenbarte; ingleichen, daß nach allem Vorliegenden Kant auf Pestalozzi's Entwicklung durchaus keinen Einfluß gehabt hat. Ich will nicht als rechthaberisch erscheinen; halten Sie also für zugestanden Alles, was Sie verlangen können.

C. Ihre Meinung daher ist, wenn schlechthin alle in einem Staatsvereine stehenden Individuen diese Elementarbildung, wie Sie die von Pestalozzi in Anregung gebrachte fassen, erhielten, d. h. wenn diese Erziehung Nationalerziehung würde; — meinen Sie also?

B. Allerdings. Man hat gar viel von Nationalerziehung gesprochen, ehe es eine Erziehungskunst gab. Diese haben wir nun; gebt sie den Bürgern, und Ihr werdet zugleich eine Na-

tion erhalten, und diese Erziehung wird im höchsten Sinne des Wortes als Nationalerziehung sich bewährt haben. —

C. Wenn also dies geschähe, würden die Menschen zunächst von ihrem Schwindel, und von allen daraus hervorgehenden Lastern geheilt werden, und überdies Einzelne unter ihnen fähig werden, die Vernunftwissenschaft und die Vernunftkunst, als die sichern Unterpfänder des regelmäßigen und ununterbrochenen Fortganges der Menschheit zu ihrer Bestimmung, sich zum Eigenthume zu machen?

B. Also meine ich.

C. Und Sie hoffen, diejenigen, welche an der Spitze der Nationen stehen, zu überreden, daß sie auch nur den Gedanken einer Erziehung ihrer Nation, oder daß sie gar den Entschluß, wirklich das Nöthige für eine solche Erziehung aufzuwenden, fassen sollten?

B. Wie ich schon oben mich erklärte, über das zu Hoffende und nicht zu Hoffende mag ich nicht einmal mit mir selber in's Reine kommen; und es ist, unter allen den dunkeln Stellen, die in meinem Wissen noch sonst sein mögen, diese wenigstens die einzige, die ich mit gutem Bedacht dulde, und in welche ich Klarheit nicht gebracht wissen will.

Folgendes aber weiß ich, und kann es bis zur Evidenz eines gewöhnlichen Rechenexempels erheben. Setzen Sie, daß ein Staat, der funfzehn Jahre Frieden gehabt hat, und in diesem Frieden Alles, was er diese Jahre über aus seinem Lande nur irgend ziehen, und von andern unentbehrlichen Ausgaben ersparen konnte, auf die Erhaltung seines Heeres gewendet, welches Heer er, wie sich's treffen kann, nach ausgebrochenem Kriege in der ersten Schlacht total verliert; statt dessen die Hälfte seines Heeres abgedankt, und was die Erhaltung dieser Hälfte gekostet haben würde, auf eine Nationalerziehung, wie Pestalozzi und ich sie denken, gewendet hätte; so will ich darthun, daß dieser Staat beim Ausbruche des Krieges auch die andere Hälfte seines Heeres hätte abdanken können, und daß er dagegen eine Nation unter die Waffen zu stellen gehabt hätte,

welche schlechthin von keiner menschlichen Macht hätte geschlagen werden können.

C. In der Sache können Sie Recht haben; und da Sie so keck entschlossen sind, eben zu hoffen, so will ich Sie auch in Ihren süßen weltbürgerlichen Träumen nicht weiter stören.

Ideen

für die

innere Organisation

der

Universität Erlangen.

(Im Winter $\frac{1805}{1806}$ geschrieben).

Der Hauptzweck aller unten folgenden Vorschläge ist kein geringerer, als der, eine Akademie, die wahrhaft Akademie sei, überhaupt irgendwo erst zu erschaffen. Nur in dem Begriffe dieses Zweckes werden die einzelnen Vorschläge verständlich und ein organisches Ganze, und nur als ein organisches Ganze können sie gefaßt und ausgeführt werden.

Die gewöhnliche Praxis auf allen Akademien macht die Akademien völlig überflüssig und vernichtet ihr Wesen. Der Lehrer redet eben seine Rede fort, ohne mit dem Lehrlinge in Verbindung zu treten, wie er diese Rede eben so vor leeren Wänden auch hätte halten können; und der Lehrling, falls er ja kommt, hört hin, wie es ihm eben wird, und läßt sich gefallen, was von dem Vortrag ihm bleibt. — Warum blieb der junge Mann nicht in seiner Eltern Hause, und ließ sich die Hefte oder das Buch kommen, in welchem in alle Wege auch wohl stehen wird, was sein Lehrer sagt; wo er sie gemächlicher lesen konnte, und das, wobei er zerstreut war, oder was er nicht verstanden, und was um deßwillen der Lehrer ihm nicht noch einmal sagt, sich wiederholen und vollständig aneignen mochte mit Ersparniß von Zeit, Geld und Verwilderung? So kommt er in einen Zustand des träumenden Hingebens hinein, in welchem er aus sich werden läßt, was eben gerathen will, so wie eine Pflanze, die man in eine gewisse Atmosphäre brächte, damit sie in derselben wachse, wie sie kann.

Man beziehe sich hierbei nicht auf die, auf Universitäten denn doch auch eingeführten praktischen Uebungen; denn diese

sind größtentheils etwas für sich Bestehendes, und sind weit davon entfernt, das eigentlich Theoretische im Großen und Ganzen und allseitig praktisch zu machen.

Auf diese Weise wiederholt die Akademie nur, und zwar auf eine sehr wunderliche und unvollkommene Weise, das Buchwesen; und wird dadurch völlig überflüssig.

Soll daher die Akademie wirklich existiren, so muß sie Etwas leisten, das durchaus weder ein Buch, noch irgend etwas Anderes in der Welt ausser ihr zu leisten vermag.

Sie muß sein eine Schule der **Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches**: sie muß schlechthin Alles, was im Buche, theoretisch und todt, auch stehen kann, praktisch und zu einem lebendigen Besitzthume des Schülers machen.

Der gesammte Vortrag der Akademie muß, aus **fortfließender Rede**, deren Form er im Buche hat, sich in **wechselseitige Unterredung** verwandeln. Auch der Schüler muß sich äussern, damit der Lehrer gerade Ihn kenne, und gerade an seine Rede die eigene anzuknüpfen vermöge. Eben so müssen die Schüler selbst sich gegen einander äussern über wissenschaftliche Gegenstände, damit die Ansicht und der Gewinn jedes Einzelnen Gewinn des Ganzen werde, und so nicht vereinzelte und in sich verschlossene Lehrlinge, sondern ein ganzes, dem Lehrer wohl bekanntes, und von ihm im Ganzen zu fassendes, lernendes Publikum dastehe.

Dem Verfasser für seine Person ist es ehemals in **Jena**, zwar nicht in Beziehung auf das Ganze der Wissenschaft, wozu theils der Mangel an äusserm Gelten, theils sein eigener innerer Mangel an klarer universeller Bildung, zu der es gewöhnlich nur im reifern männlichen Alter kommt, ihn unfähig machte, — wenigstens jedoch in Beziehung auf Philosophie gelungen, ein Bild eines solchen Zustandes hervorzubringen. In **Erlangen** hat er in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes es nicht erreicht, daß die Zuhörer ihm Rede gestanden hätten, sondern er hat sich damit begnügen müssen, daß sie nur etwas ordentlicher und etwas aufmerksamer zuhören lernten, als es bis dahin ihre Sitte gewesen sein mochte.

Was ich mit dieser Verwandlung der fortgehenden Rede in Unterredung meine, und wie ich glaube, daß dies zunächst hervorgebracht werden könne, wird deutlicher erhellen aus meinem Entwurfe zu einer fortlaufenden Schrift der Akademie Erlangen; welcher Entwurf nur im Geiste des genannten Endzweckes zu fassen ist.

Diese periodische Schrift sollte sein, was die folgende Benennung ausdrückt: Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst auf der Akademie Erlangen.

Auf der Akademie, ist gesagt. Was Jemand, der nebenbei auch Lehrer an dieser Akademie ist, als gelehrter Forscher in Beziehung auf die ganze Republik der Wissenschaften entdecke, oder als gebildeter Schriftsteller für Welt und Nachwelt niederlegt, gehört nicht hierher. Nur was auf akademische Mittheilung sich bezieht, und in diesem Verhältnisse mitgetheilt worden; der eigene periodische Fortschritt des Lehrers in seinem Fache, zu klarerer Einsicht und befriedigenderm Mittheilungsvermögen, werde niedergelegt. Das auf der Akademie Mitgetheilte bedingt den Gehalt, die neue und höhere Klarheit, den Fortschritt, dieser Jahrbücher. Auf der Akademie, ist gesagt; und deren zweiter integrirender Theil ist der Schüler. Die Jahrbücher müssen daher auch desselben Fortschritte darlegen, an denen zugleich der Lehrer den Erfolg seines Lehramtes documentirt. Der Lehrer soll nicht nur sagen, wie er es gemacht, sondern er soll auch vorzeigen, was er gemacht hat.

Nun ist der Fortschritt des Lehrlings keinesweges daraus zu ermessen, daß er wieder sage, was er gelernt hat, welches er ja nur auswendig gelernt, oder gar aus dem Hefte oder dem Buche abgeschrieben haben kann; sondern dadurch, daß er es, durch den eigenen freien Gebrauch, als sein lebendiges Besitzthum bewähre. Es wird darum ein Haupterforderniß eines Lehrers an einer solchen Akademie werden, daß er die Kunst untrüglicher Experimente besitze, durch welche es sich verrathen müsse, wie es mit seinem Lehrlinge in der angegebenen Beziehung bewandt sei. Er muß Aufgaben an sein Auditorium stel-

len, bei deren Lösung es sich zeige, ob sein Lehrling das Mitgetheilte zu seinem freien Eigenthume bekommen hat.

Dergleichen Aufgaben sind nicht etwa bloß in den speculativen Wissenschaften, sondern sie sind auch in den historischen möglich. Z. B. der Lehrer des römischen Rechtes fingire einen Fall, und gebe seinem Auditorium auf, ein Gesetz für denselben zu geben, das consequent in das Ganze der römischen Gesetzgebung passe und daraus hervorgehe; oder der der Geschichte fingire ein Ereigniß und gebe auf, zu sagen, was in der und der bestimmten Zeit, in dem und dem bestimmten Lande aus jenem Ereigniß am Wahrscheinlichsten erfolgt sein würde: so wird sich ohne Zweifel gar klar ergeben, ob seine Zuhörer das römische Recht, oder die Geschichte wirklich durchdrungen haben. (Nebenbei wird, aus der Möglichkeit, solche Fragen zu stellen, und ihre Auflösungen zu beurtheilen, sich auch ergeben, ob der Lehrer selbst seine Wissenschaft durchdrungen, oder sie nur auswendig gelernt habe; somit, ob er überhaupt zum Lehrer an einer wirklichen Akademie tüchtig sei).

Solche Aufgaben hätten demnach, zum Behuf der Jahrbücher, die Lehrer in jedem Fache, nach vollendetem Kursus, an die Zuhörer zu stellen; und die gelungensten würden, mit Nennung ihrer Verfasser, in den Jahrbüchern, als der zweite wesentliche Bestandtheil derselben, abgedruckt.

Um bei Erlangen stehen zu bleiben: es ist klar, daß, so wie es, — was aus tiefer unten anzuführenden Gründen sehr bald geschehen wird, — so wie es nur Einigen gelungen sein wird, ihren Aufsatz mit Lob in den Jahrbüchern abgedruckt zu sehen, die Uebrigen das dargebotene Gespräch des Lehrers mit Dank und Eifer annehmen werden, um auch an diese ausgezeichneten Mitstudirenden sich anzuschließen, und so die eben beschriebenen Phänomene allmälich eintreten.

Es ist klar, daß durch diese Ereignisse alle zusammen genommen, der Lehrer sein Publikum erst kennen lernt; und daß daraus das fortdauernde Verhältniß seines Vortrages zu seinem Auditorium entsteht, daß jedes Wort, das er sagt, eine Antwort wird auf eine vom letztern geschehene Frage, und wiederum eine

neue Frage an das letztere. Dieser Erfolg bringt neuen Erfolg. Jeder Jüngling von einiger Kraft hat eine gute Meinung von sich selber, und glaubt, daß er nicht zu seinem Nachtheile sich zeigen werde; und zwar will er da sich zeigen, wohin seine achtenden Blicke schon gerichtet worden sind. Jedes muthigere Talent wird uns zuströmen; jeder gute Kopf durch unsere Hände gehen. Die Ausgezeichnetsten werden wir behalten, und sie wieder als Mittel neuer Erfolge gebrauchen; über welches Letztere tiefer unten.

Ein solches Jahrbuch ist offenbar die fortgesetzte Rechenschaft der Lehrer über die fortdauernde Verwaltung ihres Amtes; immer einhergehend nach den beiden Principien: 1) wie habe ich es gemacht? 2) welches ist der Erfolg gewesen?

Es wäre zu wünschen, und es ist zu erwarten, daß eine solche Rechenschaftsablegung von Erlangen aus, nachdem man durch das Muster einen Begriff von ihr bekommen und den Erfolg gesehen, auch über die übrigen Universitäten der preußischen Monarchie sich verbreiten wird. Würde sie auch auf diesen durch ein periodisches gedrucktes Werk beliebt, so könnten diese Berichte aller Universitäten zusammengedruckt, und in ein einziges Werk verschmolzen werden, als Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst in der preußischen Monarchie. Die Redaction müßte dann freilich in die Hauptstadt verlegt, und einer besondern Studien-Commission, die ein Zweig des Generaldirectoriums darüber wäre, übertragen werden.

Es würde dadurch 1) ein Wetteifer zwischen den Universitäten, deren jede es der andern zuvorthun wollte, entstehen, der für die Kultur der Wissenschaften in der preußischen Monarchie die ersprießlichsten Folgen haben würde. 2) Das Ehrgefühl der Lehrer sowohl, als der Studirenden, die nicht, wie bisher in einem abgelegenen Winkel unbemerkt und ungeachtet ihr Wesen trieben, sondern vor dem höchsten Regierungs-Collegium, vor der Monarchie und dem deutschen Vaterlande an's Licht treten müßten, wieder angefeuert werden. 3) Die Regierenden würden theils im Allgemeinen am lebendigen Beispiele einsehen lernen, daß Jemand ein vielwissender Gelehrter, und auch sonst ein höchst

brauchbarer Mann sein könne, ohne entweder jemals zum akademischen Lehrer getaugt zu haben, oder ohne, nach entflohenem jugendlichen Feuer, noch ferner dazu zu taugen, und würden die unendlich mannigfaltigen und offenbar vorliegenden Mittel, ausgediente Professoren anderweitig zu versorgen, entdecken; theils würden sie dies in jedem bestimmten Falle ersehen können, und es wichtig genug finden, dem Fehler abzuhelfen. 4) Erhielte eben dadurch die Regierung eine vollständige Uebersicht ihrer ausgezeichnetsten Jünglinge und der besondern Talente und Geistesrichtungen derselben, um über sie disponiren und jeden an den rechten Platz stellen zu können.

Es ist in dem vorherigen Absatze immer vorausgesetzt, daß alle jetzigen oder künftigen Universitäten der preußischen Monarchie, eben auf die gleiche Weise als Universitäten der Monarchie, keinesweges aber etwa als Provinzial-Universitäten betrachtet, und auf alle dieselbe Huld des Staates fließen werde, von der jede nur nach aller ihrer Fähigkeit den wucherndsten Gebrauch zu machen hätte. Denn ausserdem ist kein Wetteifer möglich; und die begünstigte schreibt vorgeblich dem Verdienste ihrer Lehrer zu, was sehr wohl auf die Begünstigung sich gründen kann, so wie die zurückgesetzte immer der Lage diejenige Schuld geben wird, die eben sowohl auch in der Beschaffenheit ihrer Lehrer liegen könnte.

Es ist meines Erachtens überhaupt ein schlechtes Bestreben, die Universität so nahe als möglich bei der Schule, die man besucht hat, und bei dem Wohnorte seiner Eltern zu haben, um in dem Umkreise, in welchem man herangewachsen, eben so fortwachsen zu wollen; und es ist dieses Bestreben auf keine Weise, weder an den Eltern, noch an den jungen Leuten zu begünstigen. Falls es aus dem sich selbst überlassenen Jünglinge käme, würde es denselben schon als ein schüchternes und phantasieloses Wesen charakterisiren. Der feurigere Geist wird angezogen durch die Ferne und will auch am Unbekannten sich versuchen, dem er mit Muth entgegengeht.

Nicht aber nur unter einander müßten die Universitäten der preußischen Monarchie wetteifern, sondern, als durch die Monar-

chie zu einem literarischen Ganzen vereinigt, müßten sie wieder mit allen andern deutschen Universitäten, und durch diese zugleich mit dem ganzen literarischen Europa den Wettkampf beginnen. Aber damit der Sieg in diesem Kampfe lediglich vom Verdienste, keinesweges aber von bedingenden Umständen abhänge, und diesen die Schuld anheim gegeben werden könne, muß, so weit die deutsche Zunge reicht, völlig freie Concurrenz sein. Jede deutsche Universität muß immerfort auf das ganze, wissenschaftlich zu bildende Deutschland wirken können, und sie muß durch nichts Aeusseres verhindert werden, jedes Talent anzuziehen, dasselbe zu bilden, und von ihm sich bilden zu lassen, das seine Verwandschaft zu ihr in sich fühlt; und jeder deutsche Jüngling muß auf dem gemeinschaftlichen Boden Deutschlands diejenige Kultur aufsuchen können, die er für sich am Angemessensten findet. Ausserdem wird keine deutsche Akademie und kein aufblühendes deutsches Talent Alles, was es werden könnte.

Ich habe durch das so eben Gesagte ganz bestimmt ausgesprochen, welches Hinderniß die in Deutschland eingeführten gegenseitigen Universitätssperren dem Fortgange der Wissenschaften überhaupt in Deutschland entgegensetzen, so wie den entscheidenden Grund, warum diese Sperren abgeschafft werden sollten, angegeben; und es ist für den, der das Wesen zu durchdringen liebt, hierüber Nichts hinzuzuthun.

Ausserwesentliche, denn doch aber gleichfalls höchst bedeutende Vortheile einer solchen Oeffnung des akademischen Staates in Deutschland lassen sich in Menge anführen. Hier nur so viel:

Jede Provinz, ja selbst jeder größere deutsche Staat hat seine Einseitigkeiten in Sitten, Kultur, allgemeiner Denkweise, welche Keiner jemals an sich, noch an Andern bemerkt, so lange er immer in denselben Umgebungen bleibt. Erst wenn wir Andere sehen, die es ande machen, wird uns klar, daß es auch anders sein könne; wir fangen an, über die Gründe dieser Verschiedenheit, über das Vorzüglichere oder Gleichgültige uns Rechenschaft zu geben, und so wird dasjenige unser freier und klar durchdrungener Besitz, was vorher unsichtbar uns gefangen hielt. Es geht uns überhaupt ein tieferes Licht auf über das ganze menschliche

Leben und seine Angelegenheiten, welches, falls wir überdies studiren, uns z. B. die Geschichte und Alles, was dazu gehört, und falls wir etwa einst in die Geschäfte kommen, auch unsere Geschäfte uns unendlich durchsichtiger macht. Nun sind es nicht die Berge oder die Flüsse des Auslandes, an denen wir dieses lernen, sondern die Menschen desselben; und falls etwa diese auf eine vaterländische Universität zu uns kämen, und, indeß sie bei uns studirten, sich wiederum unserm Studio dargäben: so wären wir im Auslande gewesen und hätten dasselbe kennen gelernt, ohne einen Fuß über die Gränzen gesetzt zu haben.

In einem solchen kräftigen Zusammenleben von Jünglingen aus allen besondern Staaten des deutschen Vaterlandes — ich rede hier aus unmittelbarer Erfahrung: denn zu Jena gab es zu meiner Zeit einen Anfang eines solchen kräftigen Zusammenlebens — bleibt nun als Gemeinsames, worin Alle überein kommen, übrig deutsche Sitte und deutscher Nationalcharakter überhaupt, und wird angeschaut und wird geliebt. Der besondere Volkscharakter geht darum nicht verloren; er wird nur abgesondert und begriffen in seinem Hervorgehen aus dem allgemeinen Nationalcharakter. Wird nun etwa noch überdies, durch eine nicht geistlose Ansicht der Geschichte, der letztere begriffen als hervorgehend aus dem allgemeinen neu-europäischen Charakter: so tritt an die Stelle des dumpfen und unbeholfenen Patriotismus (Spartanismus könnte man es nennen) der sich selbst klare Patriotismus, welcher mit Weltbürgersinn und deutschem Nationalsinn sich sehr wohl vereinigen läßt, und in jedem kräftigen Menschen sich nothwendig damit vereinigt (Atticismus könnte man ihn nennen); und es steht ein allenthalben gewandter und allenthalben sich zurechtfindender Diener des Staates da.

In diesem Zusammenleben werden Bekanntschaften gemacht und Freundschaften geschlossen, welche, auch nach der nachmaligen Zerstreuung der jungen Männer durch alle Theile Deutschlands, dennoch das Leben hindurch dauern, und durch welche sehr oft die jugendliche persönliche Liebe dem Staatsgeschäfte Vortheil bringt. (Auch hier rede ich aus Erfahrung. Ich kenne mehrere dergleichen Zirkel von Freunden, die in Jena sich an

einander anschlossen, welche jetzt durch alle deutschen Provinzen — die preußischen ausgenommen, denn für diese Landeskinder war Jena gesperrt — zum Theil in bedeutenden Aemtern stehen, nicht von einander lassen, und, wovon ich unter andern auch hier, in Berlin, Zeuge gewesen bin, in Aufträgen ihrer Regierungen einander Beistand geleistet haben).

Wissenschaftliche und höhere politische Rücksichten sind sonach durchaus für die Abschaffung dieser Verbote fremder Universitäten. Finanz-Rücksichten könnten dagegen nur bei einem solchen Staate gelten, der sich klar bewußt ist, daß er in akademischen Einrichtungen hinter den übrigen deutschen Staaten zurück ist; der ferner auch nicht den Willen, noch den Vorsatz hegt, ihnen gleich zu kommen; der endlich bei diesem Allen noch so gewissenlos und so unpolitisch ist, daß er, um ein oder zwei tausend Thaler Geld mehr im Lande zu behalten, seinen Unterthanen die bessere Geisteskultur, die sie im Auslande finden könnten, vorzuenthalten beschließt. Denn falls er auch nur rechnete, das Ausland bloß eben so kräftig anzuziehen, als er durch dasselbe angezogen wird; so würden ja z. B. die tausend Thaler, die der Ausländer ihm bringt, die tausend Thaler, die sein Bürger in's Ausland trägt, werth sein.

Könnte dagegen ein Staat rechnen, daß er in akademischen Einrichtungen dem übrigen deutschen Vaterlande voraus sei, so würde ja dieser, bei allgemeiner Aufhebung der Universitätsverbote auch in Finanz-Rücksichten gewinnen. Meines Erachtens würde es der preußische Staat sein, der bei Ausführung jenes Vorschlages für's Erste offenbar gewänne: weil er in den Besitz fast aller alten und berühmten Universitäten gekommen ist, die chur- und herzogl. sächsischen neben ihm sichtbar verfallen, die hessischen, meklenburgischen u. s. w. nie etwas bedeutet haben, und die in Süddeutschland erneuerten oder neu errichteten nicht recht zu Kräften kommen wollen: — ferner, weil er als ein größerer und reicherer Staat mehr aufwenden kann, auch der hergebrachte löbliche Eifer durch die oben vorgeschlagenen Rechnungsablegungen und die weiter unten anzugebenden erlangischen Einrichtungen, mehr Richtung und Klarheit bekommen würde.

Freilich würden die andern Staaten, wenn dieser Erfolg sich entdeckte, Alles thun, um ihm den Rang abzugewinnen, und dies ist eben recht gut und soll also sein, damit der Wetteifer nicht ersterbe. Dagegen hätte nun der preußische Staat desto kräftiger zu ringen, um sich im Besitze zu behaupten; und meines Erachtens würde der Staatsmann, der ihn für alle künftigen Zeitalter in diese harte Nothwendigkeit versetzt hätte, schon allein dadurch einen unsterblichen Ruhm sich bereiten.

Allgemein freilich, durch das ganze Gebiet der deutschen Zunge, und gegenseitig müßte die Aufhebung sein; wenigstens auf hundert Jahr für's Erste und garantirt nicht bloß durch den gegenseitigen Vertrag der Souveräne gegen einander, sondern durch eine feierliche Verbindlichkeitsübernehmung der Souveräne gegen ihre Unterthanen, sie in dieser Freiheit nicht zu stören; und als inneres constitutionelles Grundgesetz verbündeter Staaten und Reiche. Jedes müßte seinen Vortheil dabei sehen, damit es einwilligte. Rußland, in Beziehung auf seine deutschen Provinzen, wird freilich kaum rechnen können, daß preußische Unterthanen, oder wohl noch südlichere Deutsche, sein Dorpat oder sein Charkow oder Kasan Studirens halber besuchen dürften; aber es bedenke die starke Auswanderung studirter Deutschen wohl seit 100 Jahren in sein Reich, und daß es ehemals alle seine Hofmeister und neulich auch seine Professoren aus Deutschland gezogen. Es wäre die Frage, ob man es nicht durch einen angedrohten Impost oder Transitzoll auf diesen Artikel bewegen könnte, da es doch fortdauernd unfähig zu bleiben scheint, denselben im Lande zu erzeugen. Oestreich, das seinen protestantischen Ungarn und Siebenbürgern ohnedies verbunden ist, den Besuch deutscher Universitäten freizugeben, wäre durch die Hoffnung, daß die preußischen und anderen deutschen Katholiken seine Universitäten besuchen würden, so wie durch den allerdings frei zu stellenden Besuch der Wiener Universität in medicinischer Rücksicht, zu gewinnen. Frankreich, in Beziehung auf das linke Rheinufer, kann durch das Zuströmen der Deutschen nach Paris, auch durch die zu erwartende Erziehung deutscher Prinzen und und Großen daselbst, sich für hinlänglich entschädigt halten, und

uns deutschen Gelehrten immer erlauben, gegen den französischen Esprit, den es unsern Großen beibringen wird, in seinen deutschen Bürgern etwas deutschen Nationalsinn aufrecht zu erhalten. Mit den sächsischen Häusern, welche ihr absolutes Unvermögen, in der Bewerbung um akademische Docenten die Concurrenz zu halten, Jedem, der es hören will, laut gestehen, wäre vielleicht von preußischer Seite ein Abkommen zu treffen, daß sie, gegen einige auf den preußischen Universitäten ihnen verstattete nutritorische und curatorische Rechte, ihre drei Universitäten ganz aufhöben, und sie mit den preußischen vereinigten. Bayern, wenn ich in demselben mich nicht ganz irre, wird, zufolge seiner guten Meinung von seinen eigenen Anstalten, in dem Vorschlage eine Goldgrube für sich selbst entdecken und ihn mit beiden Händen annehmen.

Eine Hauptfrage bleibt bloß übrig: die, ob es rathsam sei, daß der Antrag von der preußischen Regierung ausgehe; oder ob er nicht vielmehr von einem andern Orte ausgehen sollte, nur zuerst an Preußen gerichtet, welches bloß zuerst einwilligte. Ich habe hierüber eine Idee, welche ich Sr. Excellenz auf einem abgesonderten Blatte vorlege. (A.)

Um auf die Jahrbücher, als den ersten Anfangspunkt, aus welchem die ganze neue Schöpfung sich entwickeln soll, zurückzukommen:

1) Damit es hierbei nicht beim bloßen Reden bleibe, sondern unmittelbar zur Sache geschritten werde, thue ich den Vorschlag, sogleich durch meine ausserdem erschienene Schrift den Anfang zu machen. Diese Schrift sollte ohnedies das Wesen der Speculation klar und jedem Fähigen verständlich angeben; zeigen, auf welchem Standpunkte in derselben das Zeitalter, da, wo es am Weitesten ist, stehe; und durch welche Mittel ich mündlich lehrend in Erlangen, dasselbe weiter zu bringen, und den Zweck, dessen Erreichung durch Druckschriften ich notorisch aufgegeben habe, durch lebendige Kunstentwicklung des Speculirens, weiter zu verfolgen gedenke. — Die Kunstschule des Philoso-

phirens: sollte diese Schrift betitelt werden, und kann es auch noch. Sie ist sonach ganz eigentlich die Rechenschaftsablegung von meiner Qualification zu dem Amte, das ich übernommen, und von den Mitteln, und der Art und Weise, durch die ich es zu verwalten gedenke; und wird so ganz eigentlich an die Spitze eines Instituts gehören, in welchem die wissenschaftliche Kunstbildung von philosophischem Geiste auszugehen bestimmt ist. Auch wird dieses Muster und Exemplar am Bestimmtesten meine Grundidee von solchen Jahrbüchern, und den Beiträgen, die dafür geeignet sind, aussprechen, und können hieraus die Folgenden es lernen.

2) Sollte der ganze Vorschlag und diese bestimmte Weise, ihn zu realisiren, angenommen werden; so wäre mein unmaßgeblicher Rath, daß doch ja nicht etwa darüber ein Gutachten der gewöhnlichen Universitätsgelehrten eingeholt würde, die, wenn man auch nur aus ihren Deliberationen über eine zu E. zu errichtende Recensir-Anstalt, dergleichen doch immer etwas Triviales ist, sie beurtheilen will, nicht sehr qualificirt zu sein scheinen, den gegenwärtigen Plan zu fassen, oder, wenn sie ihn fassen könnte, ihn sehr heilbringend für sich selbst zu finden. Auch halte ich es für weit vortheilhafter für den Erfolg, wenn ich durchaus nicht als erster Urheber oder Anreger, sondern lediglich als der zuerst Befehligte zum Vorschein komme, zufolge des ungefähren Umstandes, daß gerade ich und kein Anderer jetzt seine Professur anzutreten hatte. Se. Excellenz rescribirten an den Senat, daß Sie beschlossen hätten, daß hinführo an der Universität solche Jahrbücher gehalten, und in ihnen fortdauernd Rechenschaft abgelegt würde; Sie hätten mich, da Sie mich in der Nähe gehabt, über Deroselben eigentlichen Plan und Absicht verständigt; ich schiene es begriffen zu haben, und darauf hätten Sie mir aufgegeben, eine Vorrede, enthaltend den Plan des Ganzen, (welche ich, im Falle der Genehmigung des Planes, verfertigen, und sie Sr. Excellenz zur Approbation vorlegen werde) und meine eigene Rechenschaftsablegung über die künftige Verwaltung meines Amtes, auszuarbeiten befohlen; welches Alles hiermit ihnen zum alsbaldigen Abdrucke und Publikation zugefertigt würde.

3) Damit hätten wir denn das erste Heft. Wenn ich nun nur allein auf mich und meine Wirksamkeit zu rechnen hätte: so würde dennoch die Fortsetzung nicht lange ausbleiben. Denn ich hätte, ausser über die Wissenschaftslehre, über die meine dermalige Schrift sich verbreiten wird, auch noch über meine Einleitung in die gesammte Philosophie, die ich für alle Studirenden schon im vorigen Sommerhalbjahr gelesen habe, gar Mancherlei zu sagen, das ich mir jetzt vorbehalte: auch wird es über meine angekündigten Uebungen im Bücherlesen, Schreiben, auch mündlichen Vorträgen Allerlei zu sagen geben. Sodann kann ich, nach den mancherlei Anträgen, die schon bei meinem vorjährigen Aufenthalte von benachbarten Professoren, Doctoren u. dgl. an mich geschahen, voraussehen, daß sich sehr bald ein kleines, aus dergleichen Personen bestehendes, Publikum zu Uebungen in der Philosophie um mich sammeln werde. Diese sollen Aufgaben lösen, und, falls es, wie zu erwarten, lesbar ausfällt, durch den Abdruck derselben in unsern Jahrbüchern bezahlen.

4) Unentbehrlich jedoch ist mir hierbei als Gehülfe der Herr Professor Mehmel. Dieser besitzt theils diejenige Thätigkeit, Pünktlichkeit und das sorgsame Auge für das Detail, die mir durchaus abgehen; theils habe ich durch halbjähriges Zusammenleben mit ihm die feste Ueberzeugung, daß er als eng verbundener, jeder höhern Idee empfänglicher Freund da eingreifen werde, wo ich die Ausführung anderm Geiste überlassen muß. —

Durch dieses Alles hätten wir nun den Anschein, und falls meine Bemühungen mir nicht ganz mißlingen, den Anfang einer Akademie; aber wir wären noch so sehr weit davon entfernt, eine akademische Universität zu sein. Darüber haben wir nun vor der Hand uns nicht sehr zu grämen: denn wo wäre denn auch anderwärts eine solche akademische Universität? Ungeachtet des sich allenthalben zeigenden Bestrebens, doch ja alle Fächer der Wissenschaft zu besetzen, und durch den Lectionskatalog Vollständigkeit zu documentiren, wird doch allenthalben nur dasjenige Fach, in welchem von ungefähr ein Lehrer ist, der me-

thodischen Geist hat, mit Enthusiasmus und Geist, dagegen alle übrigen nur so getrieben, wie ich im Eingange das gewöhnliche akademische Studium beschrieben. So wurde in Jena unter Reinhold und mir nur Philosophie mit Eifer getrieben; ausserdem noch nebenbei Heilkunde unter Hufeland; was sie sonst noch hörten, hörten sie bloß, weil sie mußten. In Halle geht es, soviel mir von voriger Zeit bewußt ist, nur im philologischen Seminarium Wolf's, und sonst nirgends, lebendig zu. In Erlangen war bis zu meiner Ankunft bloß die Physik bei Hildebrandt gutwillig gehört worden; alles Uebrige hatten die leidigen testimonia und examina erzwungen.

Wir aber werden, wie ich glaube, in kurzer Zeit und ohne viele Mühe auch eine akademische Universität werden, wenn wir es nur recht machen.

Ganz unrecht wird es, meines Erachtens, gemacht, wenn man, auf jene Vollständigkeit der Fächer ausgehend, nach den — etwa in Meusels gelehrtem Deutschland durch die Menge der Schriften, und durch lobende Recensionen derselben in der allgemeinen Literatur-Zeitung, oder welches Blatt nun eben unsere Auctorität ist, — berühmtesten Namen forscht, und den Mann mit diesem Namen um jeden Preis kauft. Wie es mit dieser Methode uns bisher gelungen, würde, wenn die Jahrbücher in Gang kämen, sich gar bald klar ergeben; und in dieser Hoffnung überhebe ich mich des unangenehmen Geschäftes, hierüber Etwas zu sagen. Nur die allgemeine Bemerkung sei mir erlaubt, daß jedem Zeitgenossen, der nicht einseitig einer besondern Partei folgt, die übrigen sogar ihrer Existenz nach ignorirend, sondern der einen Blick auf das ganze literarische Deutschland zu werfen vermag, — daß, sage ich, jedem Solchen bekannt ist, daß unsere Parteisucht und die Gleichgültigkeit des Publikums es ausser wenigen Berühmten, wie die Schlegel, Tiek, Schelling, nicht einmal zu einer ordentlichen Verrufenheit, geschweige denn Berühmtheit, hat kommen lassen; und daß alle die vorgeblich berühmten Männer, die wir gerufen haben, oder noch rufen könnten, für den größten Theil des deutschen Vaterlandes sehr obscure Männer sind.

Um an einem Beispiele meine Gedanken, wie wir nach und nach zur Universität werden können, und was ich für rechte Besetzung halte, darzulegen, falle ich aus der strengen Gedankenfolge.

Ich kenne einen jungen, durchaus nur mir und einigen seiner Jugendfreunde bekannten Mann, auf den ich eine ansehnliche Wette setzen wollte, daß, wenn Se. Excellenz ihm die Erlaubniß und Gelegenheit dazu verschaffen wollten, er vom künftigen Semester an uns einen tüchtigen juristischen Lehrer im oben bezeichneten Sinne liefern würde.

Zuerst — um daran zu zeigen, wie ich es zur Bildung von Professoren in Erlangen fernerhin zu halten gedenke, — die Geschichte seiner Bildung. Er studirte noch nicht 20 Jahr alt in Jena die Rechtsgelehrsamkeit und besuchte auch meine Collegia, unbeachtet von mir und meinen übrigen Zuhörern. Ich stellte, zu Ende des Cursus, die Aufgabe an meine Zuhörer, genau und streng die Gränze zwischen Recht und Moral anzugeben, in Abhandlungen mit versiegelten Zetteln, worin die Namen der Verfasser. Ich erhielt an 15 Abhandlungen, worunter eine, die in einer präcisen, bestimmten und lebendigen Sprache, den Gegenstand tief und originell, ohne irgend eine sklavische Anhänglichkeit an meinen Vortrag desselben, erfaßte, und ohne Verhältniß über die übrigen Abhandlungen, worunter nicht schlechte waren, hervorragte. Ich zergliederte diese Abhandlung vor einem Auditorium von mehreren hundert Studirenden, eröffnete den versiegelten Zettel, nannte den Namen Dresler, und wie ein elektrischer Schlag ging es durch die ganze Versammlung: Wer ist dieser, wo ist er? und die Herzen aller Guten waren ihm aufgethan, und hingen von diesem Augenblicke an unabtrennlich an dem seinigen. — Inzwischen war dies der Beschluß meines Lehramtes in Jena; denn während der folgenden Ferien wurde ich, im Verfolge der über meinen Atheismus verhängten Untersuchung genöthigt, meine Dimission zu geben. Ich mußte auch Dresler sich selbst überlassen, und konnte nicht einmal, wie ich als Preis versprochen hatte, seine Abhandlung in meinem philosophischen Journale abdrucken lassen. Inzwischen war er sich selbst aufgegangen; es war ihm Vertrauen auf sich selber und

die Werthachtung und der Umgang aller Ausgezeichneten um ihn her zu Theil geworden; und so hat er selbst, ohne alle weitere Nachhülfe von meiner Seite, sich zu demjenigen gemacht, den ich heute vor Sr. Excellenz mit Vertrauen nennen darf.

Würde wohl Dresler ohne diesen Vorgang sich so entwickelt haben, wie er es hat? Dies sei die erste Bemerkung hiebei. Und die zweite: Dresler war Jurist und ist es geblieben. Er hat blos seine Wissenschaft mit philosophischem Geiste durchdrungen und erfaßt; wie denn meine öffentliche Wirksamkeit niemals darauf ausgegangen ist, noch je darauf ausgehen wird, nur mich und mein System zu wiederholen, sondern Jedem nur zur Ansicht desjenigen Faches, das ihn eben anzieht, im Geiste jenes Systems zu verhelfen. — Das wird denn hoffentlich auch in Erlangen also fortgehen; und so werden sich unmittelbar bei uns von selber geistvolle Bearbeiter aller wissenschaftlichen Fächer bilden, welche festzuhalten sehr rathsam sein wird. Seit dieser Zeit hat dieser Dresler eine Organonomie der gesammten Rechtslehre geschrieben, die voll Geist ist; auch eine sehr tief greifende Prüfung des Kleinschrodschen Entwurfes zu einem Criminal-Gesetzbuche für Bayern. Ich wüßte durchaus keinen der sogenannten philosophisch-juristischen Schriftsteller, der mit ihm zu vergleichen wäre. Ich besitze diese Bücher, habe sie aber nicht hier, ausserdem hätte ich sie Sr. Excellenz beigelegt. Bemerkt hat dieselben freilich, ausser mir und einigen Jugendfreunden des Verfassers Niemand; denn sie sind ein wenig tief und lassen sich nicht weglesen, wie ein Roman. Der Mann ist daher durchaus nicht berühmt, aber ich hoffe, er soll es bei uns werden. Ich meines Ortes habe dieses Juwel mir immer in der Stille aufgehoben, falls ich etwa einmal einen Wirkungskreis finden sollte, und nenne es jetzt zu allererst vor Sr. Excellenz, herzlich froh, daß es unentdeckt geblieben ist. Sodann — von der Weise, wie ich wünsche, daß dieser Dresler und nach seinem Beispiele hinführo alle jungen Männer in Erlangen angestellt werden. Wir laden ihn ein für's Erste auf ein Jahr, bei uns encyklopädische Vorlesungen über die Rechtsgelehrsamkeit zu halten. Zu Ende des ersten Semesters

giebt er seinem Auditorium Aufgaben, deren schriftliche Lösungen in der Mitte des zweiten bei ihm eingegeben werden; deren beste er, nebst seiner eigenen Rechenschaft über seine Methode und Lehre, in den Jahrbüchern abdrucken läßt. Gelingt dies, wie ich hoffe, daß es bei Dresler gelingen werde, so ist er von nun an bei uns bestallter Professor.

So sollte es nun, meines Erachtens, mit allen in das akademische Lehramt erst Eintretenden, bei uns oder Andern Gezogenen ohne Ausnahme gehalten werden. Jeder liest ein Jahr zur Probe; und ohne eigene Rechenschaft und gelungene Proben seiner Schüler zu den Jahrbüchern geliefert zu haben, wird Keiner permanenter Professor.

Eben so, falls wir ja noch fortfahren sollten, schon anderwärts angestellte Professoren zu rufen, muß Keiner sein Amt antreten dürfen, ohne eine solche Rechenschaft, wie ich durch meine Schrift eine geben werde.

Noch schlage ich auf dieselbe Bedingung der jährigen Probe mit Gratification einen andern jungen Mann vor, der mich mit seinen geistreichern Ansichten der Staatswirthschaft, als gewöhnlich von diesem Fache genommen werden, bekannt gemacht hat, und der staatswirthschaftliche Collegia bei uns lesen könnte. Ich kenne ihn als einen geistreichen Kopf, ungeachtet ich freilich nicht so unbedingt auf ihn hoffe, als auf Dresler. Es muß jedoch nicht Alles gelingen; und es könnte gar nicht schaden, wenn gleich Anfangs nach vollendetem Probejahr einer zurückgeschickt würde, damit man sähe, es sei mit dieser Einrichtung unser ganzer Ernst, und wir hielten eben Wort.

Noch sind in Erlangen ein Paar junge Philologen — — Ich habe von Beiden eine gute Meinung; ohne sie jedoch ganz genau zu kennen. Vielleicht könnte es mit diesen bis zu meiner Ankunft in Erlangen warten. Sie könnten vielleicht zugleich neben einander lesen, und ämulirend sehen, wer dem Andern den Rang abliefe.

Noch gehört zu dieser Bildung akademischer Docenten in Erlangen, daß ich diejenigen, welche Philosophie bei mir studiren werden, vorzüglich, aber auch Andere, — werde münd-

liche Lehrvorträge vor mir und den andern Studirenden halten lassen, dieselbe kritisiren, zeigen, wo gefehlt worden, und sie überhaupt zur nicht unbedeutenden Kunst des Vortrages anführen, also, daß ich mein Uebungsinstitut auch wohl ein Professorseminarium nennen könnte.

Es ist wunderlich, daß, da man homiletische Institute hat, um die Kunst des populären Vortrages zu üben, es Keinem einfällt, auch die des gelehrten Vortrages zu bilden, als ob das eben von selbst käme und bei Jedem, der nur die, oben wieder herzuerzählenden Sachen wüßte, schon ohne Weiteres vorausgesetzt werden könnte; wodurch eben bewiesen wird, daß ihnen gar nicht einfällt, die Akademie sei etwas Anderes, denn das todte Bücherwesen; und wie sonach bei demselben unsere Rede wiederum zurückläuft in den Punkt, von welchem sie gleich Anfangs ausgegangen ist.

Tagebuch

über den

animalischen Magnetismus.

(Im Jahre 1813 geschrieben).

Den 14. September gegen 5 Uhr verfügte ich mich nach der französischen Straße № 36. Gespräch über den Lebens-Magnetismus mit Prof. Wolfart in seiner Krankenstube. Um das dort errichtete Baquet, — einen viereckigen Kasten, nach dessen Bestandtheilen ich mich noch nicht erkundigt, aus welchem heraus eiserne Stäbe gehen, wie Handhaben gearbeitet, welche die Kranken anrühren — befanden sich versammelt: 1) ein Inspector, dessen Nervensystem durch eine gewaltsame Hirnerschütterung (vom Wagen geworfen durch Franzosen) gelitten. Ich sah ihn in leichten Zuckungen, es dröhnte ihm, seiner Aussage nach, während der Behandlung durch die Nerven des Rückgrades, der Arme, der Beine. Er ging mit Schwierigkeit und taumelte. Einige Schläfrigkeit, kein eigentlicher Schlaf. — 2) Ein hiesiger Schullehrer. Er habe, hat man mir gesagt, Nervenzufälle. 3) Mlle F. aus Br.; mir schon ehemals bekannt, und in der Kur beobachtet. Sie ist krank von Kindheit auf. Sie war ehemals sprachlos. Die Sprache ist vollkommen hergestellt. Sie setzte sich nach der Vorbereitung am Baquet, zum Schlafen auf den Sopha, schlief auch, nach einigen Strichen in der Entfernung und Besprengungen, bald ein. Sie ist in einem höchst unvollkommenen Schlafe, hört Jeden mit ihr reden. Doch antwortete sie mir nicht, mit dem Erklären an den Magnetiseur, sie könne es nicht. Ihr ist Erleichterung des Antwortens Berührung der Herzgrube. Bei № 4 Berührung des Kopfes, also verschieden. Von der Unterredung mit № 4 bekam sie Beängstigungen, durch die Vorstellung von der Krankheit des Bruders; sie wurde durch

Streichen besänftigt, nicht ohne Mühe. Wie № 4 gegen sie auf den Sopha gerichtet war, wurde sie, von der Hand aus, besonders deren Fingern, gegen dieselbe angezogen; der Leib folgte nachrückend und hinfallend. In diesem Zustande schien sie sehr fest zu schlafen und schnarchte. Da der Magnetiseur abwesend war, ich aber selbst nicht Handreichung zu thun wagte, so mußte die Sache sich selbst überlassen bleiben. Sie berührte mit einer Art Hinneigung die Kranke, und streichelte ihr den Unterleib. — Erwachen, wie angekündigt. Nach der Krise ein sehr gutes Befinden.

4) Madame Br. Sie hat im Unterleibe sehr gelitten: ein Brustgeschwür ist ihr aufgegangen, dessen Rest sie morgen, Donnerstags zwischen 4—5 von sich zu geben, heute ankündigte. Der Arzt erklärte sie im Zustande der vollkommenen claivoyance. Sie ist träge, zu antworten, bedarf auch oft große Zeit, um die Antwort zu demeliren. Sie erklärt sich über den Proceß folgendermaaßen, Sie sehe ihr Inneres, ihr Geschwür, ihr Gehirn. Das letztere bewege sich wellenmäßig, wenn der Magnetiseur ihr die Hand auf den Kopf lege. Sie höre eigentlich weder die Worte des Magnetiseurs, noch ihre eigenen. Ihre Antwort »komme ihr ganz«: (es ist ihr fast so, als antworte sie gar nicht, sondern es antworte in ihr eine andere Kraft. Wenn sich dies recht in Klarheit bringen ließe! Es wäre zu untersuchen, ob sie eigentlich wollen kann; Freiheit hat; sie selbst einen Zweck sich setzen und ihn verfolgen könne?) Sie sieht den in Rußland kranken Bruder, hat ihm mir unbekannte Mittel verschrieben, empfiehlt einen Arzt: sagt, daß sein Zustand meist Kummer sei, und daß er vom Geist aus am Besten werde curirt werden können.

Die Berührung der Mlle F. und die meinige that ihr schon früher nicht gut; sie erklärte, sie werde nicht fremde Berührung ertragen, wenn die Personen mit ihr nicht in Rapport gesetzt seien. (Doch waren sowohl Mlle F. als ich mit ihr in Rapport gesetzt). Die oben erwähnte Berührung der Mlle F. that ihr so viel Schaden, weil, wie sie sagte, sie schon im Aufwachen begriffen gewesen sei. Sie konnte lange nicht antworten. Der

Magnetiseur mußte sie wieder, ihrer Forderung gemäß, einschläfern, und sie schlief noch eine geraume Zeit; 10 Minuten, sagte sie, es wurden aber über 10 daraus. Ueberhaupt habe ich die Genauigkeit in der Zeit, die gerühmte, bei den hiesigen Erscheinungen nicht gefunden.

Fragen. 1) Die oben erwähnte über den Grad der Freiheit der Madame Br. 2) ob Mlle F. ein Bedürfniß eigener Gesundheit habe, Mdme Br. zu berühren? Ob sie etwas Wohlthätiges in der Berührung empfinde?

Das Gespräch mit Wolfart geht darauf hinaus; das Magnetisiren gebe Belebung, und dadurch Heilung, auch ohne Somnambulismus. Dieser letztere sei nur Eine der Krisen. Indem ich die Sache zugebe, möchte ich doch erinnern, daß die clairvoyance, Darstellung des vollkommenen Bewußtseins in einem fremden Zustande, die vollkommenste, tief erschütterndste Krise sei. Freilich ist es eben darum auch gänzliche Vernichtung der Selbstheit. Wolfart meint, es möge zu sehr angreifen, man müsse nicht darauf ausgehen, es der Natur überlassen, auch hierin ihre angemessenste Krise sich zu wählen.

Das Verhältniß ist aber immer, fremdes Princip, Anregung durch fremde Lebenskraft; diese setzt Vernichtung der eigenen. Diese letztere kann nun partiell sein oder total. Das Letztere ist sie im Somnambulismus. Es wäre nun allerdings klar, daß die Natur Vernichtung der Selbstheit zugestehen wird, nur inwiefern sie krank ist; anbieten darum müßte man ihr immer die totale. Wie nun weiß man, ob der Nichterfolg auf die Natur (d. i. die partielle Gesundheit) des Patienten, oder ob sie auf die Unthätigkeit des Einflusses sich gründet? Darüber kann wohl nur die vollkommene Heilung entscheiden. Wer ohne Somnambulismus gesund wird, der bedurfte ihn nicht; daß er aber gesund ist, beweist seine Unempfänglichkeit selbst gegen die bisherige Einwirkung. Phänomene oder niedere Grade derselben muß es also doch geben. Wer ihn bedarf, der wird ohne ihn nicht gesund.

»Memoiren des Grafen Somer über die Heilung eines Epileptischen« *).

Durch den Baron von Reich wird Mlle Lefèvre, die im Wachen den größten Abscheu, — im Zustande des Somnambulismus die größte Hoffnung auf den Magnetismus hat, von einer schweren Brustkrankheit geheilt.

Correspondenz der Mdme de B. in Paris 1807 höchst wichtig: enthaltend einen sehr faßlichen Unterricht. Mdme de B., die das Mittel nicht will. Wie sie allmälig zum Sprechen kommt; erst durch's Schreiben hindurchgehend, und nur, wenn sie allein mit Mdme N. ist.

Frage: ob im magnetischen Zustande man sich nicht irren könne, indem der gewöhnliche Zustand und das in ihm Gehörte dazwischen komme, wie denn hier die B. aussagt, was ihr Arzt schon gesagt hatte, und so das Wasser von Pomeranzenblüthe sich verschreibt.

Antwort: nein; sie könne sich nicht trügen. Der Arzt könne ja auch einmal Recht haben. Also die ganz positive Versicherung, daß eine Somnambüle wenigstens über ihre Gesundheit sich nicht irren könne.

Halt! »Elle sait, qu'en six ou sept mois elle fera une fausse-couche.« Ich glaube, dies ist durch den Erfolg widerlegt worden: cela arrivera, comme elle le dit, si Vous n'y mettez ordre. Dies also giebt er zu.

Gegenstände der Untersuchung: 1) das Medium, durch welches hier der erste Wille des Magnetiseurs auf die fremde Persönlichkeit wirken mag. 2) Die Analogie mit der Mittheilung einer Evidenz und Ueberzeugung. (Halte ich mich an das Letztere, weil es mehr reizt. Warum erzeugt Aufmerken Aufmerken, Betrübniß Betrübniß u. dgl.? Woher überhaupt die Sympathie? Das Phänomen, daß meine Zuhörer mich verstehen

---

*) Wir haben von den zahlreichen Excerpten aus den Werken über den Magnetismus nur diejenigen aufgenommen, welche aus seltneren Schriften entlehnt sind, oder durch merkwürdige Beobachtungen oder daran geknüpfte Reflexionen sich auszeichnen.

unter meinen Augen, aus dem Auditorio nicht mehr, ist von gleicher Art). Durchaus Einer ist bekanntlich der äussere Sinn. Durchaus Eine ist auch die Wirksamkeit Aller: nur in Absicht des innern Sinnes, eigentlich nur der Betrachtung der Deliberation sind wir frei. (Das Phänomen der großen Aufmerksamkeit, das ich in meinen Vorlesungen hervorbringe, hat seine Beschränkungen. Woher und wie? Z. B. im Anfang, wo sie aus Neugier kommen, noch betreten werden oder unwillig, mißlingt es. Wer sind dann die Empfänglichsten? Die Unwissenden, Unbefangenen, Neuen). Alles Wollen ist gemeingültig, imponirend, und Freiheit nehmend aller Welt. Kann ich es darum dahin bringen, die Freiheit eines Andern zu einem Theile der meinigen zu machen, so ist klar, daß sie dem Andern genommen ist. Wie verhält es sich nun in Absicht dieser Formel mit der Aufmerksamkeit? 1) Was thut der, der selbst construirt für sich, was der, der es unter eines Andern Anleitung thut? Was sodann der Lehrer? Der Erste entwirft Bilder, Combinationen, und erwartet die ihn ergreifende Evidenz. Dem Andern werden diese Bilder gemacht; den dirigirenden Geist der Einheit, des Zweckes, der Absicht hat er nicht in sich. Halt: der erste Erfinder handelt so nach dem richtenden Geist in sich: er wird geleitet durch ein ihm ganz unbekanntes Gesetz und Kraft, zu welchen er ungefähr eben so sich verhält, wie der Zuhörer zum Lehrer. Es scheint aber doch noch Ein Unterschied zu sein; das allgemeine Geistige scheint sich anders zum Erfinder zu verhalten, als der Lehrer zum Schüler. So: der Erfinder erscheint sich selbst als das absolut letzte Princip der Construction: in der unmittelbaren Anschauung. (Daß das Letztere Statt findet, ist klar: ich bilde es, sagt er, meinend sein Individuum). Nun hat das Letztere doch keinen Zweckbegriff; es bleibt darum dabei, daß es das unsichtbare Geistige ist, nur sich darstellend in der Anschauung des Individuums. Hier ist eine tiefere Frage und Unterscheidung angesprochen, von der ich nicht weiß, ob sie schon vorgekommen ist. Was will ich allein für das Ich gelten lassen? Antwort: was einen Zweckbegriff schon hat; also, was mit Freiheit sich gemacht hat, sein eigenes Produkt: damit

mag ich nicht Unrecht haben. Dies ist eben die Sache, daß das Ich sich selbst aus dem Zustande der allgemeinen Dunkelheit heraus zum Sehenden mache. — Der Lehrling ist sich dagegen unmittelbar bewußt des Lehrers. Seine unmittelbare Anschauung geht weiter und nach Außen. Wie nun bei rechter Hingebung an den Lehrer? Antwort: es ist eben Anschauung desselben, als Princips der Bilder; er führt sie so vor seine Imagination, die völlig in seiner Gewalt steht, wie sie steht in der Gewalt der Natur bei äusserer Beobachtung. Also dort, bei der Erfindung, die ewige Kraft; hier die freie und sehende eines Individuum ist das die Bildungskraft Richtende. — (Zu bemerken ist auch noch die Ansteckung der Aufmerksamkeit. Woher das? Wird etwa auch auf den Lehrer zurückgewirkt?) — Die Evidenz ergiebt sich dann von selbst. Nicht zu erlassen ist das absolut Individuelle, die Aufmerksamkeit; diese aber ist reines Hingeben, reines Vernichten der eigenen Thätigkeit. Hier darum ist schon gänzlich, eben so wie im Physischen des Magnetismus, eine Wirksamkeit des Individuum nach Aussen, und der Grundpunkt aller Individualität gegeben; alles dies vorbildlich für das Hingeben und Sichvernichten vor Gott. — Von der Aufmerksamkeit sodann. Es wird auch daraus recht klar, daß die freie Kunst der Reproduktion das Entgegengesetzte ist, und beim vollkommensten Unterricht gerade am Nöthigsten wird. Jenes ist der Zustand des Somnambulismus, dessen Spuren nun natürlich verschwinden. Das Vehiculum der Bildung ist freilich die S p r a c h e, das Element der g e i s t i g e n Mittheilung, wie Luft und Licht der sinnlichen. Das Wort erregt gewisse Bilder im Zustande der Hingegebenheit; das Uebrige ergiebt sich dann von selbst.

Man kann den Proceß bei der geistigen Mittheilung so ausdrücken: die neue Erkenntnisse entwickelnde Kraft ist aus der Hand der allgemein geistigen Kraft gänzlich hingegeben an die individuelle geistige Kraft. Man kann nun überhaupt die Formel aufstellen: jene geistige Kraft geht aus der Nicht-Freiheit über zur Freiheit, b r i c h t d u r c h zur Freiheit, d. i. zur Besinnung, zur Einsicht über sich selbst. Der Fortgang der Geschichte

ist eben dieser Durchbruch jener geistigen bildenden Kraft, übrigens ganz denselben Weg nehmend. Man könnte noch das hinzusetzen, daß sie in der Freiheit (Besinnung) allemal nur wiederholend ist, nach einem schon eingetretenen Schema, nicht eigentlich neu bildend oder schaffend. Das Element ist das Bilden, das geistige, und die eingreifende Evidenz. (Es liegt hier zugleich sehr viel für die eigentliche Wissenschaftslehre. 1) Das Element der Individualität ist die Freiheit, d. i. die Besonnenheit, das Sehen des Sehens, diese hinzutretende Form, gesetzt ganz allein durch die Individualität. 2) Ohne ein solches allgemeines, höheres Element der Individualität kann die Demonstration der W.=L. ihre Klarheit nicht erhalten. So habe ich auch in den neuesten Arbeiten eingesehen).

Welches wäre nun da der Unterschied der physischen Einwirkung der individuellen Freiheit auf die andere? 1) Der Charakter des physischen Bildes im Unterschiede von dem intellectuellen, der freien Phantasie? Es scheint allerdings auch an der strengen Unterscheidung mir noch zu fehlen. Ein Reales entsteht, für mich, nur durch Bilden, (d. h. aber faktisch, was da ist innerhalb der Sphäre des Entstehens und Vergehens. Dagegen das andere ist in der nothwendigen Sphäre). Zu dieser kommt das absolute Intelligiren, der rein formale Verstand, und sagt: es ist, und so geht es mit aller Erkenntniß zu. (Die dogmatische Ansicht hat den Verstand, intelligibel, nicht aber desselben Genesis). Jenes ist eben der reine Stoff, der allenthalben zur Bildung hinzutritt. Er ist nicht ohne sie: es giebt keinen untergeordneten, d. i. unmannigfaltigen Stoff. Was er bedeutet jenseits, ist durchaus ein Anderes. Es ist mir nicht bekannt, ob ich je über diesen Stoff mich so klar ausgesprochen habe. In der Gegebenheit ist er Qualität, sinnliche, und diese ist — Ausdruck der innern Begränztheit des Sehens überhaupt, NB das sich selbst noch nicht in seine Freiheit gesetzt hat, mithin einen Ausdruck für das Sein im Gegensatz des Nichtseins noch gar nicht kennt: (die Erörterung dieses Gegensatzes wäre auch sehr lehrreich). Was ist darum die Qualität? Antwort: das Bild des Seins in der

Anschauung noch ohne das Intelligiren; das Bild der Gebundenheit des Bildens, ehe die Gebundenheit und Verbundenheit intelligirt wird, wie dies nach eröffnetem Gegensatze zwischen Sein und Nichtsein sich ergiebt. Wieder sehr tief und belehrend. Haec hactenus. Habe ich nun dadurch das eigentlich Physische, von welchem hier die Rede sein wird, erklärt? Ich denke bei Weitem noch nicht. — Natur ist nur das Gegebene für's Machen, die Sphäre, durch den Begriff weiter zu bestimmen. Diese hat nun ihre Modificabilität: — die Herrschaft über die Natur steigt: dies kann nichts Anderes heißen, als: dasselbe, was unter Naturgesetzen stand, tritt unter die Gesetze der Freiheit, die Natur selbst in ihrer Entwicklung wird frei: geleitet durch ein höheres ihr eingefügtes Princip. Wie geschieht dies? Auch nur durch ein Ordnen, d. h. immanente Naturgesetze werden einander unter- und beigeordnet. (Das Gesetz geben kann auch hier die Freiheit nicht, sondern nur es erkennen). (NB Ist etwa das, was in der physischen Stellvertretung im Magnetismus angeregt wird, die organisirende Kraft des Lebens, der Gestaltung? — Was im Geistigen die Genialität (für die Bilder-Freiheit), ist im Physischen die Naturkraft, für das Bilden der Gegebenheit. Wie die erstere in der Form des Unterrichts tritt unter Absicht und Begriff; so die letztere in dem sogenannten Magnetismus. Die erstere ist nur durch Ungleichheit möglich, und so auch der letzte). —

Noch möchte es nöthig sein, in den Begriff der Wirksamkeit tiefer hineinzugehen 1) überhaupt in Beziehung auf das System die Frage: was Wirksamkeit sei; 2) einen Unterschied zwischen der unmittelbaren (des Willens) und der mittelbaren, durch irgend ein Werkzeug oder vermittelndes Zwischenglied.

1) Wozu die Verwirklichung des Sittlichen sei, ist bekannt: es ist ein Mittel weiterer Erkenntniß der Erscheinung des göttlichen Bildes, in Ewigkeit also fortgehend. Als zusammenhangende eigene Freiheit erscheint es, also als Aufgabe, die ihr mittelbar bedingendes Glied der Identität haben muß: so, sage ich, erscheint das eigentliche Realbild. Ich glaube es zu verstehen. Aber es würde gut sein, eine Formel zu haben. Die

ewige Entwicklung der göttlichen Realität ist die Sichtbarkeit der ewigen Freiheit. In der Ewigkeit der Freiheit (ihrer Unerschöpflichkeit) liegt der nervus. Aber auch darin, indem die Freiheit, als wirklich, im Wirken in der That angeschaut werden muß. Dadurch theilt sich die Ansicht der Freiheit, und aus der Theilung entsteht die Continuität einer Unendlichkeit. — Kurz, es ist das Bild Gottes in der Form des ewigen Werdens aus sich selber, in welcher Formation es anschaulich ist. Diese Formel greift durch; sie setzt das Princip der ewigen Wirksamkeit. W. d. E. W. In wiefern es hier zur Sache gehört, bleibt dahin gestellt. Aus sich, absolut erschaffend aus Nichts. Das liegt in jenem Begriffe.

2) Die Sache scheint sogar tiefer genommen werden zu müssen, als bisher je. Es scheint in der doppelten Causalität ein allgemeines Gesetz ausgesprochen, das ich bei der Gelegenheit aufstellen möchte. a) Daß in beiden Fällen, der Anschauung des Willens und der des Leibes als des Werkzeuges, angeschaut wird Ein und dasselbe: das Leben, das erscheinende Ich, ist klar und bekannt. b) Es wird denn doch das eine höher gesetzt als andere, und dies zum Werkzeuge gemacht des andern. Hängt zusammen mit dem Obigen, was vielleicht bei Erörterung der Qualität am Bestimmtesten ausgesprochen worden: mit dem Stoffe der Gesetztheit. Die ganze Synthesis demnach liegt in der Analyse des Willens, was einen ganz andern Standpunkt der Wissenschaftslehre giebt.

Fortsetzung der Excerpte. »Recherches physiologiques sur l'homme dans l'etat de somnambulisme 1811.«

1) Comment peut-on provoquer le somnambulisme? 2) Quelle est la conduite, qu'on va tenir à l'égard des somnambules? Commencez d' abord par poser une main, ou toutes les deux sur l'endroit de son corps; ou il ressent de la douleur; ou s'il ne souffre pas, posez une main sur son estomac, et l'autre en opposition sur son dos (avec le désir de soulager et de guérir le malade). A le mettre en somnambulisme vous parvien-

drez souvent, lorsque, portant une main sur sa tête, et la faisant descendre doucement et graduellement sur ses yeux, vous l'y tiendrez quelques instans: votre regard doit aider vos gestes. —

S. 28. Mdme Lefèvre, ein Beispiel des zu großen Glaubens Puysegürs. Sie hat gesagt, daß sie nach einer gewissen Zeit nicht mehr in Somnambulismus fallen würde. Er versuchte es auch nicht, von ungefähr ward es, doch ohne clairvoyance.

S. 43. »Charactères du somnambulisme: 1) l'isolement, 2) concentration, 3) la mobilité magnétiques.« Seit zehn Jahren, daß P. magnetisire, habe er nicht Ein Beispiel, daß ein im Zustande des Magnetismus Befindlicher sich über sich selbst geirrt habe.

S. 59. Man solle sich den Indicationen der Magnetischen, so parador sie seien, nicht widersetzen. Merkwürdige Beispiele davon.

S. 73. Kap. IV. Vergleichung des natürlichen Nachtwandels mit dem künstlichen. Aehnlichkeiten (mir bekannt: auch das Sehenkönnen, Alles bei geschlossenen Augen).

S. 48. Geschichte eines natürlichen Nachtwandlers zu Lambesc in Provence, 14 Stunden von Aix. Spricht in diesem Zustande mit den Fremden, ohne Rapport. Sieht in das Innere der Körper, z. B. den des Fremden: konnte die Mittel der Kur angeben, und hat sich selbst auf einem zwei Stunden entfernten Berge ein gewisses Kraut zu seiner Heilung geholt, wie er erst jetzt sich erinnert. Wundert sich über die ganz andere Unterhaltung, die ihm jetzt geboten wird. Puysegür selbst kennt einen, der nur mit seinem Meister redet und mit dem er selbst sich erst in Rapport setzen muß, um ihn berühren zu dürfen.

S. 90. Mr. Pinel, de l'institut de France, habe ein mémoire erhalten, nach welchem im Laufe einer langen und schweren Krankheit eine Jungfrau Nachtwandlerin geworden sei, in diesem Zustande von selbst von ihrer Krankheit gesprochen, und die Mittel der Heilung angesagt, lange ohne bemerkt zu werden. Endlich habe die Schwester die Aerzte gerufen: diese

haben nach ihren in dem Zustande gegebenen Verordnungen sie geheilt. Mr. Guéritaut, Apotheker zu Mès, kleine Stadt im Departement der Loire und Cher, habe dem Doctor Pinel den Bericht eingesandt. Weder die Kranke, noch ihre Schwester, noch alle die Akten unterschreibenden Zeugen hatten von dem Magnetismus eine Kunde gehabt.

Bericht eines ungenannten Arztes, der ein sehr ungläubiges und sich mocquirendes Fräulein in magnetischen Schlaf bringt. Sie giebt Auskunft über ihrer Mutter Krankheit, und die eigene.

S. 129. Sehr sonderbare Stelle über Locke, Condillac, seinen Gott-Glauben. Wie mag der Gedanke an Gott von einer Impression herkommen! Condillac schreibt im Schlafe 2 bis 3 Blätter seines Buches und findet im Erwachen dieselben erhaben. Ich möchte sie sehen!

Kap. 9. Merkwürdige Kur des Dachdeckers von Puysegür d. 29. December 1810 angefangen. Er fällt sehr bald in den Zustand und verordnet sich auf seine gequetschten Lenden Bähungen von Chali (Kamillen), Lavendel, Salbei. Chali sei nicht im December zu finden. Angestrengt erblickt er welche in einem großen Dornstrauch, »um die Hand nur so darauf zu legen,« auf einem Berge ¾ Stunden von seinem Wohnorte. Erwacht findet er die Sache, die zu finden eben so schwierig. Lavendel kennt er im Zustande des Wachens kaum. (Aehnliches Beispiel. Eine Somnambüle geht mit ihrem Patienten in diesem Zustande in das Wäldchen von Boulogne, um ein für seine Heilung nöthiges Kraut zu holen, dessen Namen sie nicht weiß.« »Haben denn die Pflanzen Namen?« erklärt sie sich: »die Menschen legen sie ihnen nur bei«).

Den 30. December. — P. führt ihm seinen kranken Sohn Franz zu: in Rapport mit ihm gesetzt, erkennt er ihn, ohne vorher von seiner Anwesenheit gewußt zu haben, giebt ihm, dem wenig fehlt, guten und durch den Erfolg bestätigten Rath. Führt ihn zum Beschlusse dem im Wachen gethanen Versprechen gemäß durch den bloßen Willen aus dem Schlosse, durch Thüre und Treppe den Park in's Dorf. Er knöpft sich unterweges die Weste zu, und findet es kalt. — Der früher nicht dort ge-

suchte Shali findet sich im Dornstrauche, sonst nirgends rund herum.

Es sei selten bei Personen von Geist, Erziehung, Weltkenntniß und Lectüre das Phänomen des Somnambulismus zu finden. Unter die Letztern gehöre Mlle L., alt 34 Jahr. Sie bekommt einen Ausfluß durch den Nabel einer Feuchtigkeit; die Aerzte können nicht helfen, sie nimmt ein Fontanell an den Arm; sucht endlich den Magnetismus. Eine andere Somnambüle, Namens Therese, sagt, sie werde, täglich magnetisirt, in einem Monate Somnambüle werden, schreibt im Voraus ihr Regime vor, und den Gebrauch magnetisirten Wassers. D. 18. Februar in die Kur genommen, d. 4. Mai spricht sie zuerst im Schlafe. Dictirt die 9. Mai bis auf die Minute bestimmten Angaben ihrer Krankheitserscheinungen auf den 23. Vom 24. an werde sie nicht mehr magnetisirt werden.

Bis dahin (zum 23.) verspricht sie, sich mit den Mitteln zu beschäftigen, um ihre Krise weniger schmerzhaft zu machen. — In der folgenden Sitzung giebt sie die 4 Krisen ganz genau an.

S. 169. Mlle L. hört alle Gegenwärtigen, ohne der Rapport-Setzungen zu bedürfen. Ist eine Ausnahme von der Regel.

D. 12. Mai dictirt sie, als die gefundenen Mittel für ihre Krankheit, eine Infusion zum Getränk am Tage des Paroxysmus, und ein Pflaster u. s. w.

D. 13. und folgende Tage verordnet sie sich Bäder, Molken u. s. w.

D. 17. Sie werde »hellsehender« sein nach ihrer Krise, also d. 23. Nachmittags und d. 24. (als dem angekündigten letzten Tag des Zustandes) und sodann das Regime, sowohl für ihre gänzliche Genesung, als für den Rest ihres Lebens geben. —

Hört im hellsehenden Zustande Klavier, mit einem Vergnügen, dem im gewöhnlichen Zustande empfundenen unvergleichbar.

Ein Paroxysmus, der Punkt 12 kommen sollte, kommt 28 Minuten eher, die Gründe, im Gebrauche der Mittel, werden angegeben. Er ist ½ zwei vorüber, wie angekündigt. Sie verordnet sich das Bett, weil ihre Poren so geöffnet seien, daß sie sich erkälten und enrhumiren könne »für's Leben«: speiset dar-

auf mit dem besten Appetit, und ist sehr lustig, spricht viel, fast zu viel. (Alles Zeichen zweideutiger Ueberreizung!)

In der Krise nach dem Paroxysmus befürchtet sie eine Brustentzündung. D. 24. bleibt sie von 9 Uhr Morgens bis 8 Uhr Abends im Zustande, spricht darin mit dem Magnetiseur.

Um 6 Uhr werde die angekündigte Revolution im Blute sein, dann werde sie hell sehen. So geschieht's, sie spricht ihm dann Muth ein. Die Revolution mache sich durch eine allgemeine und reichliche Ausdünstung. Plexus solaire; clairvoyance par lui? Nein, sie bleibt auch die Nacht in dem Zustande. Des andern Tages um 7 Uhr findet er sie noch darin; sie badet in diesem Zustande bis ¾ auf 9 Uhr. Dictirt dann ihr Testament für's übrige Leben, speist noch mit ihm, und nimmt einen rührenden Abschied. Sie werde ihn nicht mehr sehen: im Wachen sei es das nicht. So bezeugt sie auch des Nachmittags. Endlich ¼ auf 6 erweckt er sie, nachdem er sie erst ihre Thränen abtrocknen läßt. Ihr Schlaf hat 32 Stunden gedauert, in welchem Zustande sie alle Mahlzeiten gemacht, zu Bette gegangen, gebadet.

Denselben Abend d. 25. um 10 Uhr scheitern alle Versuche, sie in den Zustand zu bringen. — Puysegür setzt hinzu: er verschweige Aussprüche von ihr, die mit einer höhern Ordnung der Dinge zusammenhingen, und welche, selbst einfach erzählt, man lächerlich finden würde. Empfiehlt sehr die magnetisirten Bäume, angemessen dem Alter des Patienten; hohe Bäume, hartes Holz, stark bebuscht.

S. 341 sagt der Verfasser: ohne sie würde ihm den 21. August ein Schlagfluß den halben Unterleib gelähmt haben, und den 23. er todt gewesen sein, das sagt sie ihm voraus im März 1809.

S. 392. Consultation einer Somnambüle über einen abwesenden Kranken, vermittelst einiger ausgerissener Haare (besser als abgeschnittene), und einer, einige Tage am Halse getragenen Glasplatte. Agnes heilt ihn, und giebt Rechenschaft über Temperament, Gewohnheiten, Krankheit des jungen Menschen. Dieser kommt, auf ihn wirkt der Magnetiseur Nichts. Man be-

handelt ihn unter Aufsicht der Agnes, als diese aufhört, Somnambüle zu werden, unter der einer Andern, Marie Claude. Da P. durch Krankheit verhindert wird, wird die Mutter des jungen Menschen angewiesen, selbst jenes Mädchen zu magnetisiren. Diese will zu viel wissen, frägt zu viel, nach Marie Claude's Ausdruck, sie will die Heilung ihres Sohnes schnell, verwirrt den Instinkt. So geängstet giebt sie eine trügende Anzeige. P. verbietet, sich derselben weiter zu bedienen, und giebt der Mutter den Abschied.

Dies um die Schädlichkeit des Einflusses eines Magnetiseurs zu zeigen. — —

Alexandre Hébert, traité par Puysegur le 16. Juin. 1812. (Beispiel einer sehr zweideutigen magnetischen Krankheitsgeschichte).

Convulsionen, Weinen, ohne Evidenz des Zustandes nach der Genesung.

S. 13. Prophezeiht im magnetischen Schlafe, er werde erst in 8 Tagen um 4 Uhr einen Paroxysmus haben, und hat ihn gleich am andern Morgen. Wird durch die bloße Handauflegung des Magnetiseur in dem heftigsten Paroxysmus bekräftigt: étendu sur son lit, il sembloit s'y être endormi paisiblement: Petit à petit il sortit de sa stupeur etc. Sitôt qu'il s'en apperçut, il témoigna de la honte et d'un air timide il s'en fut à sa table reprendre le livre, qui l'avait précédemment occupé.

S. 30 ff. Die unruhige Nacht. Sehr verdächtig P. läßt sich zu viel aufbinden.

S. 40. Auch in der Sache scheint Malice zu sein.

S. 42. »Nicht schreiben, nicht auswendig lernen soll er.« Will Tischler werden.

S. 49. Er sei blind. 8 Tage werde er es bleiben: bei offenen Augen. Wir wollen sehen. Auch sagt er das ausser dem magnetischen Schlafe. Macht dann doch die Reise nach Paris. S. 34 ist auf der Reise lustig, interessirt sich für Alles, was er sieht. Er sieht also. Wie leicht ist dieser P. zu betrügen!

S. 68. Gall, erst in Rapport gesetzt, findet keinen Unterschied im Pulse des Magnetisirten.

Gänzlicher Mangel an Erinnerungsvermögen? Ist das immer so, daß er am anderen Tage seinen vorigen vergessen hat, wie war denn die frühere Begebenheit etwas Besonderes?

S. 79. Ist selbst der Mangel an Gedächtniß Verstellung, weil er nicht auswendig lernen will, und sich einbildet, daß man ihm das Gedächtniß mit dem Gehirn ausgerissen? Offenbar ist er eigensinnig und unartig.

Er redet über seine Krankheit, wie die bonne ihm darüber gesprochen haben mag. — Kurz, unkritische Beobachtung!

Jenes fluide universel! ob es nicht in mein System der Wissenschaftslehre eben als das letzte Objektive der Erscheinung, freilich als ein nothwendiges Noumen, in welchem sich jedoch Subjektives und Objektives, Denkendes und Gedachtes vereinigt, eingehen sollte? Es ist z. B. Einheit der Mannigfaltigkeit in der Bewegung der Wirksamkeit.

Ob der Magnetiseur durch seine Gewalt über den Magnetisirten nicht etwas Uebeles thun könne, gelöst durch die Somnambülen selbst. Er könne nicht: sie würden seinen bösen Sinn merken, übel werden, aufwachen. (Läßt sich wohl hören. Das Gefühl der Selbsterhaltung wird erwachen. Bestätigt durch neuere Bemerkungen).

Agnes Rémont, von den Folgen eines Falles auf den Kopf geheilt. Ueber die Kraft der Somnambülen, die Krankheiten Anderer zu entdecken, erklärt sie sich im magnetischen Zustande so: c'est une sensation véritable, que j'éprouve dans un endroit correspondant à la partie, qui souffre chez celui, que je touche; ma main va naturellement se porter à l'endroit de son mal.

So in Beziehung auf sich selbst erklärt dieselbe es für kein prévoir, sondern pressentir.

Die absolute Trennung beider Zustände habe P. ohne Ausnahme gefunden. Das alles sei nur im kranken Zustande. Dem Geheilten bliebe eine Zeitlang die Fähigkeit, in den Schlaf versetzt zu werden, nicht aber die Gabe der Weissagung.

Magnetisirtes Wasser sei dem Wassersüchtigen sehr gut: heilsamer noch als das Magnetisiren selbst.

S. 108. Gute Kritik des Mesmerischen und von ihm stammenden Verfahrens.

Gänzlich geheilt sei Keiner, der für Magnetismus empfänglich bleibe, besonders weil dieser verborgene Krankheiten enthülle und verfrühe. — Mittheilung der Ansteckungsstoffe an die magnetisirenden Kranken. Uebrigens haben P's Kranke sehr sonderbare Humoralpathologien, ganz gleichend seinen eigenen medicinischen Vorstellungen. —

Petetin médecin à Lyon *).

S. 225. Abenteuerliche Begebenheit zwischen Baron v. B. und seiner Nichte. Zeuge Arzt Boissière zu Nantes. Der Onkel magnetisirt ohne seinen Willen, um zu spotten, seine nicht kranke Nichte. (Dies gegen die Analogie). Sie sieht ihn in seiner Abwesenheit zu Nantes, den Rock, den er anzieht, die Hindernisse, die er auf dem Wege hat, den Streit, den er bekommt, weiß gegen die Versicherung des allein erscheinenden Arztes, dessen ihr unbekannte Person sie auch beschrieben hat, daß der Onkel angekommen. Schreiber des Berichts Segrettier, propriétaire à Nantes.

S. 310. Tardy de Montravel meldet aus Valence: eine Somnambüle befragt, ob sie über entfernte Kranke Rechenschaft geben könne, sagt, daß dies durch 8tägige Tragung eines Glases, welches der Kranke eben so lange auf der Herzgrube getragen, möglich sein werde. Die Duchesse v. B. schreibt indessen an Tardy, um ihn zu consultiren. Er läßt sie ein solches Glas tragen: der Graf v. B. überbringt es. Die Somnambüle, nachdem sie es getragen, sagt aus: die Duchesse habe Gift bekommen, habe so und so gekränkelt. Alles das bestätigt Graf B. aus den Berichten der Aerzte. Uebrigens fühlt die Somnambüle seit der Zeit dieselben Schmerzen welche die Duchesse

---

*) Petetin mémoire sur la découverte des phénomènes, que présentent la catalepsie et le somnambulisme, Lyon 1787.

fühlen soll. Die Geschichte ist hier zu Ende. Die Fortsetzung wäre zu wünschen. —

Extrait des Journaux d'un magnetiseur attaché à la société des amis réunis à Strasbourg. 1786.

Zuerst die Geschichte einer an gefährlichen Nervenleiden darniederliegenden Frau, die im höchsten Grade des Somnambulismus sich selbst verordnete und mit der größten Sicherheit sich aus den verwickeltsten Lagen half. Zweimal schon in völliger Agonie, wurde sie das eine Mal, als man sie schon verschieden glaubte, nur durch Einwirkung des Magnetismus, besonders durch Hauchen, in's Leben zurückgerufen.

S. 45. Ueber ihren Zustand in der Clairvoyance: dans l'état, où je suis, les sens extérieurs étant suspendus, occupée uniquement de moi, de mon bien-être, un sixième sens, que je sens me mettre en relation avec la nature entière, est dans toute sa force. — Un homme de génie devine la nature, à laquelle il tient plus immédiatement, que l'homme d'esprit. Moi je la vois, je la sens, et Vous ne me trouverez jamais en défaut etc.

Artig contrastirt in dieser Geschichte die innere Sicherheit des Kurplans und des Erfolges, wenn die Hellsehende ihn übernimmt, mit dem Hin- und Herschwanken und der stündlich veränderten Kurart der Herren Aerzte; und gerade je mehr herbeigerufen wurden, desto größer wurde das Schwanken jener und das Leiden der Patientin durch das stürmische Eingreifen und die widersprechenden Mittel.

Besonders waren ihre Selbstverordnungen an entscheidenden Tagen merkwürdig durch ihre Kühnheit und Kraft. Viermal in wenigen Stunden verordnete sie sich Aderlässe, wodurch sie 32 Unzen Blut verlor. Der Arzt, sagte sie, würde sie ohne Zweifel haben sterben lassen, weil er sich nicht getraut hätte, die einzig helfenden Mittel in dieser Ausdehnung anzuwenden. (S. 91.)

Zeugnisse von den häufigen Fällen, wo die Somnambulen durch den Magen die andern innern Theile des Leibes zu sehen

behaupteten und beschrieben (S. 67). — Ebenso konnte einem Tauben der Magnetiseur in der Krise sich auf das Leichteste verständlich machen. — Die hier behandelte Patientin war überall Auge (bewußte Perception der Aussenwelt), ebenso wie sie sich selbst durchsichtig war: »gleich einem Krystall,« wie sie sagte. (Eigentlich war das Selbstbewußtsein dieser sonst bewußtlosen Perceptionen des Aeussern, was sie jenes Auge nannte. Nicht ihr Zusammenhang mit der Aussenwelt war gesteigert, sondern das Bewußtsein desselben).

Eine epileptische und blödsinnige Frau durch eine magnetische Kur, in welcher sie die höchsten Grade des Hellsehens erreichte, völlig geheilt (S. 72). — Besonders bei Nervenleiden wird die magnetische Behandlung empfohlen: ebenso bei Steinbeschwerden, wo sie die Auflösung des Steins durch eigene Thätigkeit der Natur zur Folge hat. (Kann doch nur in gewissen Fällen Statt finden). Auch bei intermittirenden Fiebern früher oder im Anfange des Frostes, welcher dann wie durch Zauberei verschwinden soll. — L'effet du magnétisme est miraculeux dans les fièvres inflammatoires (?) — Auch in der Wassersucht, wo besonders magnetisirtes Wasser zu trinken verordnet wird. Nous avons plusieurs cures à citer (S. 73). — Il dissipe les tumeurs, des goîtres naissants, mêmes les ulcères avec le secours des plaques et bocaux de verre magnetisé (S. 74).

Ist diese Heilkraft gegründet, so ließe sich dies nur so denken, daß der Magnetismus, das organische Leben überhaupt steigernd und erhöhend, ihm Kraft giebt, eine Selbstheilung zu Stande zu bringen. Dies wäre freilich die einzig wahre Universalmedicin, diese Selbstheilung anzuregen: darin besteht auch die eigentliche Absicht der gewöhnlichen Heilkunst. Aber die Sicherheit und Kraft dieser Anregung, zugleich die jedesmalige Individualisirung derselben, für alle Krankheitsfälle scheint im einfach lebenserregenden Princip des Magnetismus nicht gegeben.

»Gicht kann er nicht heilen.« Warum nicht, wenn er Schwären heilt? Begreiflicher: »auch bei Vergiftungen muß

Gegengift gereicht werden;« und »le magnetisme est nul dans les maladies vénériennes (S. 75).

Dieselbe Kranke las mit der Herzgrube, Stirne ꝛc. Sie unterschied Alles in der tiefsten Finsterniß, was in einem entfernten Zimmer vorging (S. 99). Spiegel waren ihr unerträglich; was auch an andern Somnambülen beobachtet worden.

An mehr als 30 Schwangern sagte sie das Geschlecht der künftigen Geburt richtig voraus. — Sie verkündigte bei dem Anblick eines an der Lungenschwindsucht leidenden Mädchens sogleich ihren Tod, mit der Bitte, sie gleich zu entfernen; sie mache ihr Fieber. (Merkwürdig).

In einer Nacht, wo nach großer Hitze ein gewaltiges Gewitter sich entlud, was überhaupt auch sonst angreifend auf die Kranke wirkte, erwachte der Magnetiseur in seinem Zimmer, trat an das Fenster, und gedachte plötzlich an die hülflose Lage seiner Patientin, und wie wohlthätig jetzt für sie eine Krise sein würde, um während dessen die angreifende Gewalt des Gewitters nicht zu empfinden. Nach einer Stunde (um 2 Uhr Nachts) legt er sich nieder und entschläft. Des andern Tages sich zu ihr begebend hört er folgende Erzählung: Sie sei, als sie gerade der Beängstigung zu unterliegen geglaubt, plötzlich von einem Schauder befallen worden, und habe sich in der Krise und im höchsten Grade des Hellsehens befunden. Darin habe sie sein Zimmer und ihn selbst gesehen: und so beschreibt sie ihm Wort für Wort die Gedanken, welche er mit ihr beschäftigt gehegt habe. Dadurch sei sie so gestärkt worden, daß sie in der Krise mit der höchsten Ruhe das erhabene Schauspiel des Gewitters genießen konnte. — Endlich habe sie ihn gleichsam aus den Augen verloren; sie glaube, es sei ¼ nach 2 Uhr gewesen, wo sich denn auch ihr Hellsehen verloren und ihre Convulsionen allmählich wieder eingestellt hätten. — Darauf gab sie ihm Mittel an, wie er sie, wenn es nöthig wäre, auch in der Entfernung zur Krise bringen könne (S. 132—34).

Daselbst wird auch das Talent eines Magnetiseur, des Chevalier de B. erwähnt, der Anfangs das Uebel seiner Kranken am eigenen Leibe empfindend, nach und nach durch Uebung und

Aufmerksamkeit es dahin gebracht habe, schon durch seine Hände den Sitz des Uebels zu fühlen. — Nachher behauptete er sogar, durch unmittelbaren Instinkt, durch inneres Gesicht (wie er sich ausdrückte), alle Affektionen des Körpers, mit dem er in Rapport stehe, sehen zu können. — Hier durch successive Uebung, durch Kunst: aber ähnliche Thatsachen erinnere ich mich von einem Manne gelesen zu haben, dem dies von der Natur verliehen war.

Geschichte der Kur eines im höchsten Grade an der Wassersucht leidenden Mannes, der dem Tode so nahe war, daß man ihm schon das viaticum gereicht hatte (S. 158), vollführt durch Herrn von Kinsling d'Esser. Die Kur dauerte vom 1. bis zum 29. September 1786. Besonders viel magnetisirtes Wasser wird getrunken und schon durch die zweite Behandlung werden günstige Krisen hervorgerufen. Er wird vollkommen hergestellt. Der Bericht der Kur ist von sechs Augenzeugen, angesehenen Männern der Gegend, unterschrieben.

Daß auch hier die Verstocktheit der Aerzte sich nicht überzeugen ließ, allerlei Gerüchte verbreitete, um das Faktum zu läugnen, versteht sich. Fünf bis sechsmal hieß es, der Kranke sei todt, sei nicht geheilt, werde sterben u. dgl., bis er endlich in Straßburg sich ein Jahr darauf meldete, um einen Taufschein zu seiner Verheirathung zu holen! —

Journal du traitement magnétique de Mlle N. par M. T. D. M. Londres 1786. Vol. I. II.

Préface S. 8. Erfahrung von dem vorzüglichen Hervortreten des einen oder andern Nerven oder Sinnes im Somnambulismus, während die andern Sinne normal bleiben, oder ganz unterdrückt sind. Einer, dessen Gesichtssinn sich gesteigert findet, sieht den magnetischen Strom als Licht. Ein anderer der beobachteten Kranken hört mit ungeheurer Intensität z. B. Trommelschlag, der erst nach einer Viertelstunde den andern zu Ohren kommt. Der dritte riecht, fühlt in ungeheurer Entfernung mit Lähmung der andern Sinnesfunctionen u. dgl.

Die Geschichte selbst betrifft ein Mädchen, das, nachdem schon 21 Monate die menses ausgeblieben, an Brustweh, Kopf-

schmerz, Husten, Abmagerung, und an allen Zeichen der Auszehrung litt, und von den Aerzten längst aufgegeben war. — Die gewöhnlichen Erscheinungen des Hellsehens, die genauen Vorausverkündigungen der Krisen und des ersten Erscheinens der Regeln für den 15. Mai, nachdem die Kur am 31. März begonnen hatte! — (Merkwürdiger Zwischenakt durch Abgehen eines großen Wurmes (g. taenia, sp. solium.), der ihr besonders durch sein Emporsteigen in den Schlund Beschwerden und Husten hervorgebracht habe. Sie beschreibt ihn deutlich nach seiner Lage, wie nach seiner Größe im Innern der Eingeweide, und verordnet sich dagegen mit Erfolg — Hanfsamen und die Schaale von bittern Orangen).

Diese gewahrte die magnetische Flüssigkeit, wie auch Andere, unter der Gestalt eines hellen, funkensprühenden Strahles, der sich in größter Schnelligkeit gegen die Magnetisirte bewegt. Ein stählerner Ring an der Hand verstärkte seine Intensität. Ebenso — was neu und merkwürdig — wenn man ein, auch zwei Vergrößerungsgläser (loupes) dazwischen applicirte und den Strahl sie passiren ließ. Er verbreitete sich im Glase und drang dann breiter hervor, war bei ungemein vermehrter Schnelligkeit nicht mehr so intensiv leuchtend. (Wäre durch Versuche an solchen, denen der magnetische Strahl überhaupt sichtbar wird, näher auszumitteln. Bisjetzt konnte, jenes vermeintliche Leuchten nur als subjektiver Schein der Magnetisirten gelten. Sollte sich dagegen dieser »Strahl« den Gesetzen optischer Brechbarkeit fügen, so bekämen wir dadurch den Beweis einer gesetzmäßigen Objektivität seines Leuchtens, ein Licht im Lichte u. s. w., was höchst bedeutend).

S. 54. Die Magnetisirte, in's Freie geführt, behauptete, deutlich ein Fluidum zu sehen, was von der Sonne ausgehe, und mit großer Geschwindigkeit und hellleuchtend sich über die Erde verbreite. Das Fluidum der Erde erhebe sich langsamer, gleiche einem bläulichen Rauche: über dem Wasser und an feuchten Stellen behauptete sie dasselbe weit dichter zu sehen. Dabei kam ihr die Sonne gelber, als im gewöhnlichen Zustande vor. (Hier ist wohl kaum die Deutung auf magnetische Fluida richtig:

irrt sie sich nicht in ihrer Wahrnehmung, so mag sie ihr gesteigertes Sehvermögen die Exhalationen der Erde und das Sonnenlicht deutlicher haben erblicken lassen).

Die Bäume waren in eine dichte, bräunliche Atmosphäre eingewickelt, ihre Gipfel leuchteten durch die Blätter, und auf jedem Blatte, das noch aufzusprießen begann, sah sie eine Flüssigkeit, die, ohne ein Funken zu sein, doch intensiver leuchtete. Magnetisirt, d. h. in einer gewissen Entfernung von oben herab gestrichen, schienen die Bäume in ihrem Dunste leuchtender zu werden. — Aus ausgestorbenen Bäumen kam kein Fluidum hervor. — Dann noch Beobachtungen eines Fernsehens u. s. w., die an sich nicht neu sind, und die nur in diesem Falle die besondere Intensität und die größere B r e i t e der Empfänglichkeit ihres Gesichtssinnes zeigen. —

Vol. II. Sie wird durch ihren Magnetiseur mit den Blattern angesteckt. Alle meinen, das Mädchen werde sterben, da sie kaum von der gefährlichsten Krankheit hergestellt sei, und unmöglich Kraft genug haben könne, dies neue Uebel zu überstehen. Ja einige Gegner des Magnetismus hofften, durch ihren Tod die ganze Kur in Vergessenheit bringen zu können, die schon Aufsehen zu machen und dem Magnetismus Ansehen zu verschaffen anfing. Auch hofften sie auf irgend eine Art dem Magnetismus die Schuld aufbürden zu können.

Sie wurde nun während des Ausbruchs der Blattern fortwährend magnetisirt, und befand sich, frei von allen Fieberbewegungen, h ö c h s t w o h l. Im Gegentheil versicherte sie, während sie äusserlich von Blattern bedeckt und entstellt dalag, daß sie noch nicht so ein inneres Wohlsein empfunden habe. Der herbeigerufene Arzt fand nur so viel Fieber, als nöthig sei, um die Blattern herauszutreiben, und auch sonst ging die Sache den kürzesten und erwünschtesten Weg. Zu bemerken ist, daß sie seit dem 11. Mai ihrer Voraussage nach nicht mehr somnambul gewesen war.

Nachher mit einiger Anstrengung zum Somnambulismus gebracht, behauptete sie darin, daß sie nicht mehr so klar sehe, weil sie g e s u n d e r geworden sei. — Schon früher, im An-

fange Mai, hatte sie in ihren Krisen vorausgesagt, daß sie am 10. Juli durch das Besteigen eines Pferdes einen gefährlichen Fall thun werde; doch waren ihr die nähern Umstände dieses an sich unwahrscheinlichen Ereignisses noch undeutlich. — Jetzt (am 10. Juni) stellte sich ihr die Sache wieder, doch unbestimmter vor, und bei aller Mühe konnte sie sich keine zusammenhangende Vorstellung davon bilden. Nur ein »Sturz vom Pferde« bildete sich ihr unwillkührlich vor; sie mußte, wie sie in ihrer Krise sagte, immer daran denken.

An demselben 10. Juni kamen ihre Regeln nicht; zufolge ihrer spätern Aussage, wegen der inzwischen eingetretenen Blattern und der schwächenden Lavements, die sie genommen. — Jetzt sagt sie sie auf den 28. Juni halb 11 Uhr Vormittags an. (Das Gewitter trägt bei, nach ihrer Behauptung, somnambul zu machen; so nicht nach Andern).

Am 19. Juni mußte der Magnetiseur sie verlassen und eine weitere Reise antreten. Er übertrug ihre Aufsicht drei zuverlässigen Frauen mit dem besondern Befehle, sie am 10. Juli nicht aus den Augen zu lassen, und sie an jedem Ausgehen zu verhindern. Er sagte ihnen jedoch von der Voraussagung der Kranken Nichts, so wie auch diese im gewöhnlichen Wachen Nichts davon wußte, sondern machte bloß die Bemerkung, daß jede Bewegung, besonders Reiten oder Fahren, ihr gefährlich sein werde. — Vom 24. Juni an Schwere des Kopfes, Beklemmung u. s. w., bis endlich am 28. Juni um 10 Uhr 40 Minuten die Regeln erschienen, und die Natur sich herstellte.

Am 9. Juli kam an die ziemlich Genesene die unerwartete Einladung von einer Verwandten auf's Land zu gehen. Die Kranke sagte freudig zu, und die Einladende versprach am andern Tage ein Pferd mit einem Bauern zu schicken, um sie zu ihr hinaus zu fördern. Dieser erscheint am andern Tage und die Kranke will gegen den Rath ihrer Mutter von einer unwiderstehlichen Neigung getrieben wirklich abreisen. Da ließ man sie zu den Damen bringen, denen sie anvertraut war, und diese schickten das Pferd wieder zurück. Statt dessen traten aber bei ihr gewaltige Beängstigungen ein, und weder ihre natürliche

Sanftmuth noch die Achtung vor dem Hause, in dem sie sich befand, konnten sie zurückhalten. Eine fürchterliche Unruhe trieb sie umher; immer wollte sie heraus, und ihre Wanderung auf's Land antreten. Gegen Abend legte sich dieser Zustand, und Morgens beim Erwachen befand sie sich sehr wohl, ohne die geringste Neigung, auf das Land zu gehen.

Auf einem Spaziergange magnetisirt ein Freund des Magnetiseurs, selbst unkundig des Magnetismus und bloß auf fremde Anweisung den Ast eines Baumes. Sie gehen weiter und begegnen der Somnambüle des Magnetiseurs, welche spazieren geht. Man führt sie absichtlich, ohne Ewas zu sagen, zum Baume. Bei seinem Anblick erschrickt sie, verbirgt den Kopf im Mantel, und sagt: det Baum glänze, er müsse magnetisirt sein. Man läugnet es; sie besteht darauf: endlich wird sie in Somnambulismus, und zeigt in diesem Zustande an, daß sie den Baum magnetisirt habe, und zwar nur unvollkommen, denn nur mit diesem Ast (auf den rechten zeigend) sei es geschehen. (Eine merkwürdige Erklärung, die auch auf viele andere, halberdichtete Aussagen Somnambuler Licht fallen läßt. Ihre richtige Wahrnehmung, daß der Baum magnetisirt sei, die sie sich doch nicht erklären konnte, sollten nun durch die Lüge unterstützt und den Andern glaublich gemacht werden, daß sie selbst es gethan habe. Deßhalb kann man bei allen solchen in die Freiheit und in's Selbstbewußtsein hineingreifenden Erscheinungen nicht scharf genug von einander absondern, was die reine Thatsache, Wahrnehmung, inneres Ergebniß ist, und was die geistige Reproduktion im Wiedererzählen Willkührliches und Unwahres dazumischt).

Sie behandelt ein Kind von 3 Jahren, das, als Folge der Blattern, Schwäche in den Gliedern und Stupidität mit Stummheit zurückbehalten hatte. Sie sagt aus, es habe sich eine Ablagerung von Pockenmaterie im Kopfe gebildet. Durch Kataplasmen auf den Kopf und andere Mittel heilte sie das Kind binnen 6 Wochen.

In ihren Krisen mit großer Wirkung Andere magnetisirend, stillt sie durch die bloße Kraft ihres Willens die gefährlichsten

Convulsionen, die sonst den angestrengten Bemühungen wachender Magnetiseurs nicht hatten weichen wollen (S. 77).

Bei einer andern Kranken fällt während ihrer Krise ein Möbel mit großem Geräusche zur Erde. Die Kranke beklagt sich darüber, wie über einen starken Schlag auf den Magen, der auch auf das Gehirn zurückgewirkt habe.

Eine Andere, Mlle N., heilt einen Officier, dem beim Aufheben einer Last ein Blutgefäß im Leibe gesprungen ward, innerhalb 6 Wochen durch Magnetismus, eine etwas nahrhafte Diät und ein Laxiermittel, um das geronnene Blut aus dem Leibe zu schaffen. Dieselbe heilt einen Chevalier d'A., dem sie als Grund seiner Krankheit, Magenbeschwerden, Magerkeit u. s. w., Leberverhärtungen anzeigt. Sie werden zertheilt durch Magnetismus. — Auf den Kopf ihm fühlend, sagt sie aus, daß er häufig an Kopfweh leide, doch früher noch mehr und stärker. Der Grund sei ein früherer, durch einen Fall entstandene Ablagerung im Kopfe. D'A. versichert mit dem größten Erstaunen, daß er vor mehr als 25 Jahren, in seinem 14. Jahre, an einem solchen Fall beinah gestorben wäre. —

S. 138. Note zu dem procés verbal, der diese Krankheitsgeschichte erzählt: On sera bien plus suspris, quand on saura, que cette jeune fille, honnête et de bonnes moeurs, mais simple et ignorante, excessivement timide, quand elle est éveillée, parle dans l'état de somnambulisme avec un ton de fermeté et d'assurance, également éloigné de l'arrogance, et de bassesse, n'hésitant jamais, et s'expliquant très clairement et très laconiquement: quand on saura, que cette fille des choses aussi étonnantes et aussi vraies a plus de cinquante personnes, qui l'ont consultée comme moi, mais dont le plus grand nombre ont exigé le mystère. Note du Chev. d'A.

Um sich mit einem entfernten Kranken in Rapport zu setzen, verlangt sie (wie auch Andere) ein Glas, das derselbe einige Tage auf dem Magen getragen hat. — Die Somnambüle legt nun

ein solches auf, das eine entfernte Patientin geschickt hatte, ohne sie zu kennen, noch den Grund davon zu wissen. In der Krise sagt sie, daß das Glas in der Zwischenzeit auch von einem Andern getragen worden sei. Als sie das rechte erhält, fängt sie nach einigen Tagen an, die Frau zu sehen: mais encore bien dans l'ombre! Endlich empfindet sie die analogen Schmerzen der Kranken in sich, dringt so in ihr Inneres, und vermag die Beschaffenheit und den Grund ihres Uebels anzugeben, — Vergiftung und ein großer Schreck, der die Kraft des Giftes erst entwickelte. Es bestätigte sich Alles, auch waren die Mittel von vollkommener Wirksamkeit.

Bei Lectüre des Mesmerischen Werkes. — »Die Richtung des Magnets.« So richtet sich ja die Erde selbst auf sich ruhend. Es scheint eine Ansicht hervorzugehen, die ich realisiren muß! Die Richtung der Magnetnadel ist das Bild der Axe. Es scheint, durch das Bestreichen wird die Nadel nur frei von fremder Anziehung und hingegeben ihrer eigenen Tendenz, d. i. der allgemeinen Anziehung. Wende dies an auf die Himmelskörper.

S. 226 will er die Anziehungskraft erklären. Durch eine Flüssigkeit, ein Fluidum!! Wie erklärt sich denn ihre Continuität? Er will darum bloß das Starre verbinden.

»Die dem Magnet ähnliche Eigenschaft der Polarität!« — Was ist die Axe z. B. des Erdballs? Antwort: die Anziehungs-Linie des Universums. Die Polarität ist etwas Höheres: allgemeine Anziehung = Einheit der Mannigfaltigkeit; Absolutheit beider und Unabtrennlichkeit. Aus dem absoluten Sein folgt es; dies ist bedeutend.

S. 295. »Alle Handlungen sind Resultate der Empfindungen!!!« ibid. Innerer Sinn, welcher mit dem Ganzen des Universums in Beziehung ist, und der als eine Ausdehnung des

Sehvermögens betrachtet werden könne: »Organe, um Empfindungen aufzunehmen!!!«

S. 296. »Mittels eines innern Organs vom Wesen afficirt werden« u. s. f. »Das Organ, durch welches wir mit dem ganzen Universo in Beziehung sind.« Was kann das Alles heißen? hat er ein Ganzes ohne Theile? — Möglichkeit einer »dunkeln Empfindung des Zukünftigen.« Alles dies ist sehr verworren. Aus diesem innern Sinn will er eben den kritischen Schlaf erklären.

S. 298. »Wir wachen nur, um zu schlafen!!!« Ueber die geistige und freie Thätigkeit im Zustande des Schlafes. Es scheint mir da einen Unterschied zu geben, den ich gern recht fassen möchte. Ich sage, das ist nicht das Ich, sondern die allgemeine Kraft: dieselbe, die in aller Genialität wirkt: es ist keine eigentliche Freiheit. — Was nenne ich nun Freiheit und Besonnenheit? Ich denke, das Zweckbegriff Habende: wo darum Begriff, Maaßstab der Thätigkeit ist. 1) Dies gäbe ein unendliches Fortgehen: die Ichheit hat darum auch ihre Gränze: ich weiß nicht, ob ich dies je in's Reine gebracht habe. 2) Dies zur Erläuterung: es kann auch im Zustande des Somnambulismus ein Wille erscheinen, und das Verhältniß dieses Willens zur realen Kraft als Grund. — So ist die Sache: es fragt sich, ob es ein unsichtbarer Grund dieser Wirksamkeit ausser dem Ich sei, d. i. eine reale Kraft, die sich nicht selbst anschaut? Folgendes darum sind die ganz deutlichen Resultate: die absolute Erscheinung ist Realität, Objektivität, d. i. Grund. (Als absolut Objektives ist der Grund zu setzen; durchaus nicht das Begründete. Dieser Grund, schlechthin als solcher, tritt nun entweder in's Bewußtsein; dann nimmt er an die Form des Ich und der Individualität: oder er tritt nicht als solcher in's Bewußtsein, sondern nur in seinem Resultate: dann fehlt es an Freiheit). Das Letztere, selbst wenn es in einem Wollen und Vollbringen vorgestellt wird, ist Somnambulismus. Der sinnliche Mensch ist nach mir im Somnambulismus. Und ich habe nur diesen von dem speciellern zu unterscheiden. Der Unterschied ist etwa der: der erste erscheint in

der objektiven Allgemeingültigkeit als wachend; der andere in derselben Allgemeingültigkeit als schlafend. Das wahre Wachen ist das Leben in Gott, das Freisein in ihm, alles Andere ist Schlaf und Traum. Die obige Frage möchte dadurch mit gelöst sein. Jetzt dürfte es gut sein, dies näher noch zu erklären. (In welcher schrecklichen Verwirrung Mesmer und Wolfart sind, ist nun klar!) Ohne Zweifel ist die Kraft der Somnambulisten ausser der Regel; gleichsam in einer Vorwelt; einer diese Welt schaffenden Welt: — dies dürfte die leichtesten Aufschlüsse geben: — eben in der Welt der Gründe und Gestaltungen. Wie dies möglich sei, ist freilich eine größere Frage. — Der erste Punkt ist übrigens längst im Reinen gewesen, die Ichheit ist bloß formales Princip, durchaus, und niemals qualitatives.

Nachholung. Was ist der Magnetismus der Erde? 1) Warum muß durchaus im Flusse ein Gediegenes sein, ein Atom? Antwort: den Fluß construiren kann ich nur an einem Festen, dasselbe Bleibenden im Wandel seines Ortes; dieses Feste ist nun selbst ein mannigfaltiges Gediegenes. Daher die Atome, und dies sind sie; Constructionsmittel der Bewegung, wie sie denn auch als solche genommen werden. 2) Auch innerhalb des Festen und Stehenden muß die Bewegung construirt werden. Ist unmittelbar klar. Dies Grundanschauung aller Bewegung, und ohne diese beiden Bedingungen ist sie gar nicht. 3) Nun Ruhe: Anziehung. Das Universum ist voll. Es ist Eins, und ein Mannigfaltiges zugleich. Die Axe ist, wodurch die sich bewegende Kugel im Universum in sich selbst ruht. Es mag sein, daß alles Selbstständige seine Bewegung haben muß, die bei dem Körper, welcher Kugel ist, Rotation wird um seine Axe. — Das Universum ist auch eine Kugel. Sie hat einen Mittelpunkt. Es ist ohne Zweifel zu construiren als ein Fließendes, d. i. als ein solches, in welchem Bewegung möglich ist. Es selbst ist die absolute Ruhe, man möchte sagen Leerheit. (Ob hier nicht Mißverständnisse liegen. Es wäre eben der zusammenhängende leere Raum; bloß mit der Eigenschaft

der Attraction). Hier sind neue Anstöße; dies sollte gut geprüft werden.

S. 251. »Ohne Sprache zu denken.« Da deutet er etwas sehr Hohes an, die Construction. Sein Eifer aber gegen das Substantiiren der Begriffe ist gemein. »Keine Substanz, als eine organisirte Materie zu denken!« Hier ist das πρῶτον ψεῦδος.

Seine Lehre sei »das System vom wechselseitigen Einflusse der Wesen oder vom Organismus der Natur.« 1) Das denken Andere wohl auch. 2) Wie denke ich mir's? Jedes bestimmt Alles (dadurch ist eben nicht viel gewonnen), ich werde ja sehen. Ich will ihm folgen.

S. 256. »Grundprincipien der Natur sind die Gesetze der Bewegung in dem uns noch unbekannten Theile der unsichtbaren Welt, besonders das Triebwerk der Eigenschaften der Körper, als Schwere (!), Elasticität, Cohäsion.« Sehr schief ausgedrückt!

(Bei dieser Gelegenheit über die W.-L. selbst: diese endigt sich in ein durchaus Intelligibles, d. i. in ein solches, das ist, nur weil construirt wird: wie ist nun dies doch der Grund des Wirklichen, der Anschauung? Antwort: weil eben intelligirt werden muß. Was ist nun das Letzte? ein Wille Gottes, denke ich, ein rein Geistiges).

»Somnambulismus-Entwicklung gewisser Krankheiten durch einen convulsivischen Traum!!« Greife ich mir da vor. Er nimmt an einen (sechsten) Sinn für das Ganze der Natur. Das Ganze (Allgemeine) sind denn doch nur ihre Gesetze. Diese sind aus dem absoluten Denken, mithin Bestimmung (Fixirung) der freien Construction. (Ich nehme freilich an, daß dieses Vermögen der Construction schlechthin bestimmt sei: dies brauche ich jedoch dem Empiriker nicht aufzubinden). Ich erkläre den Somnambulismus gerade so, nur auf meine Weise. »Traum;« sehr gut, es ist das Wesen der Träume, daß sie leer sind der Realität, d. i. gemeingültiger Anschauungen: (das einzige Kriterium? Wie kommt doch z. B. dies Buch, das aus

keinem Naturgesetze sich entwickelte, in unsere gemeinsame Anschauung?) Der Traum aber warum trifft er mit der Realität zusammen, so sehr, daß er ihre Gründe angiebt, und der Freiheit Regeln, um sie zu berichten? »Alle Nüancen einer Abwesenheit des Geistes gehören zu dieser Krise des-Somnambulismus.« 1) Was heißt es? bei mir, Mangel der Freiheit, Hingegebenheit an die Gemeinkraft; — so verhält sich auch gewissermaaßen selbst das Wirken, so wie das sinnliche Wahrnehmen. (Was ist Wahnsinn?) — 2) Ist's wahr? Ich kann es ihm gelten lassen; er hat das Recht, seine Sphäre zu bestimmen. Wie ist nun davon verschieden die Sinnlichkeit überhaupt, (das Wirken und Wahrnehmen) und der Wahnsinn? auch die Begeisterung? 1) Die Sinnlichkeit überhaupt ist Bestimmung des Ganzen der Erscheinung; darin ist absolut fixirt der subjektive Sinn der Ganzheit. 2) Der Wahnsinn ist Verwechselung des Individuellen mit dem Allgemeinen; habe ich schon einst erklärt. 3) Dagegen bezieht Begeisterung, vielleicht auch Somnambulismus, wenigstens in seinen höchsten Erscheinungen, sich allerdings auf ein Gesetz des Allgemeinen. Es ist das Eintreten dieses allgemein Geistigen, als des schlechthin Realen, in die Individualität, ihre subjektive Freiheit suspendirend. — »Wahnsinn, Epilepsie, der größte Theil der convulsivischen Krankheiten sei Ausartung jener (an sich wohlthätigen) Krise des Somnambulismus.« — Hier wird erklärt, was Puysegür darüber anführt. Den Wahnsinn habe ich anders charakterisirt. Das Gemeinsame aller Zustände ist die Gefangenheit der Freiheit. Der Wahnsinn besteht nicht darin, daß man Visionen hat, individuelle, sondern daß man sie von der Allgemeingültigkeit, an der man doch Theil hat, nicht unterscheidet. Der Somnambulismus setzt so eine nicht. Sodann hat seine Vision allerdings Beziehung auf das Allgemeingültige und enthält ihr Gesetz. Wie convulsivische Krankheiten damit zusammenhangen können, darüber muß ich seine Erklärung erwarten.

S. 263. »Der Magnetismus ist ein direct auf die Nerven wirkendes Heilmittel.« Es ist der Mühe werth, die Voraus-

setzungen hierbei näher zu erklären. — Wie die Axe Nichts ist, denn die Regel der Bewegung in der Ruhe, eine geometrische, bloß denkbare Linie; so ist in einem organischen Leibe ein Mittelpunkt der Bildung anzunehmen. (Darauf dürfte es ankommen. Dies dürfte auch die nicht so vornehm zu behandelnde Frage vom Sitze der Seele sein). Es fragt sich nun, ob Punkt (wie ich ja bei der Erde auch möchte) oder Linie, Axe; wie ich erst jetzt darauf gekommen bin. Wenn du denkst, daß es sich aus der allgemeinen Bildungskraft bildet, allerdings ein Grund-Punkt der Gestaltung. Dies ist's! —

»Als ein Alles belebendes Princip.« So? Weiter Nichts? — Zwar Materie, »jedoch keine wägbare Substanz.« 1) Materie: ist das wahr? Zur Anschaulichkeit der Construction der Sichgestaltung, für objektive Anschauung, muß ich allerdings ein Gestaltloses setzen, das da im Raum ist. (Gestaltlos, d. i. alle Theile sind sich gleich). »Nicht wägbar.« — Was ist Schwere? dies habe ich ja wohl ehemals erklärt: die empirische ist gehemmter Trieb zur Bewegung. — Ich habe ehemals die Schwere aus der Continuität ableiten und mit derselben so ziemlich als Eins setzen wollen. Ich bekomme sodann eine nicht ausgeführte Untersuchung über das Starre und Flüssige. (Eben darin mag ich geirrt haben). Ich erinnere mich, daß ich der Materie (grob vielleicht dazu setzend) die Undurchdringlichkeit zugeschrieben habe. — Halt! Es ergiebt sich da eine merkwürdige Parallele mit dem Willen. Die Kraft, die eines Willens bedarf, hat zum Gegensatze die grobe Materie; die des Willens ist ohne Zweifel die feine, aus der im Gegensatze beide, die principliche menschliche, und die principiatliche der Naturmaterie gebildet werden. Hier gehen die Lichter auf. Dies künftig weiter auseinander zu setzen.

S. 264. Die Einmischung der »Astrologie« — dient doch bloß dazu, um mit der Erde und ihrem System nicht abzuschließen; um eben in das zwischen den Himmelskörpern liegende und sie verbindende Element hineinzukommen.

»Die Verbindung kann in nichts Anderem, als in der wech-

selseitigen Einströmung eines subtilen Fluidums bestehen.« Dies ordentlich geprüft! Zum Halten in der Anziehung ist Ruhe hinlänglich, kräftige in der Anziehung. Die Sache ist bedeutend. Es scheint, es wird hier in aller Stille ein Dualismus vorausgesetzt. Die gediegene Materie soll eben nicht aus jenem allgemeinen Agens bestehen. Dies ist faktisch wahr. Im Intelligiren muß sie aber immer daraus abzuleiten sein. Dieser Satz stehe darum fest. Wie Alles Eins, so auch Alles aus Einem. Ein- und Ausströmung wäre darum Bindung und Befreiung; nur im Bilden könnte davon die Rede sein. Ich muß aber da gleich tiefer. Was heißt Bilden und Gestalten aus der Gestaltlosigkeit heraus? In der Gestaltung liegt eine Gränze in dem Ganzen, eine Abgeschiedenheit. Dies mag den ersten Charakter der Festigkeit ausmachen. Die ganze Aufgabe, die ich hier bearbeite, ist eine eigentliche, wahre Dynamik: Gestalt zu reduciren auf Kraft. Dies eben ist der Unterschied eines idealistischen Natursystems, daß es dynamisch sei, d. i. daß die Einheit eigentlich Regel, ideelles Princip sei, was sogleich auf das Denken weist. Jene Gränze müßte abhalten das noch Gestaltlose, Flüssige, eine Kraft des Widerstandes haben, wodurch das denn doch Einströmen in der Fortbildung anders bestimmt werden müßte. (Da ist der wichtige Punkt der materiellen Kraftbewegung: eine der Materie von Ewigkeit eingepflanzte Bewegung wird da eben geläugnet). Halt: dies gleich mitgenommen. Eindringen ist von nun an nicht mehr bloßes Raumerfüllen. In den erfüllten Raum kann sie unmodificirt gar nicht eindringen: um einzudringen, muß sie sich modificiren. Gut; also eigentlich sich absondern von sich selbst, und sich in sich selbst begränzen. Es scheint, ich bedarf dazu der Qualität: (absolut, d. i. ihrem Gesetze nach unconstruirbar, mag diese Qualification immer sein). Aber Freiheit, welche in der Naturkraft ist, d. i. Freiheit mit dem Gesetze schlechthin synthetisirt. (Der Charakter des Dogmatischen oder Idealistischen besteht darin, Alles aus der Synthesis des Gesetzes und der Freiheit abzuleiten). Nun soll ferner »die Aus- und Einströmung sichtbar sein an dem Mag-

nete.« Was meint er damit? Ein äusseres, die Welt umfließend Fluidum, welches der bewegten Magnetnadel jedesmal die Richtung giebt. Was die gestörte Richtung herstellt, ist die Attractionskraft des Ganzen. Dies ist Gesetz, kein Fluidum. Innerhalb eines Fluidum mag es sich begeben. Dies ist aber die Eigenschaft der Magnetnadel, daß sie in die Attraction des ganzen Erdballs fällt. Da muß sie erst frei sein von einzelner Attraction. Eine auf den Tisch gelegte Magnetnadel nimmt nicht an die Richtung. Das Bestreichen ist das Isoliren für andere Anziehung.

S. 265. »Auf die Weise lassen sich in der Folge alle Erscheinungen des Anziehens und der Schwere in der Natur erklären.« 1) Ich selbst muß mich noch fester setzen im Begriff der Cohäsion und relativen Schwere. 2) Mesmer's Meinung verstehen. Ad 1. Ich kann sagen, eine solche organische Gestalt wird durch das Ganze des bildenden Elements an seiner bestimmten Stelle gehalten. Es umgiebt sie gleichsam eine Atmosphäre der Bildung; die im ganzen Raume steht an ihrer Stelle, da ja das ganze Fluidum wieder in Wechselwirkung mit sich selbst steht. (Der Ort und die Attraction im Raume geht selbst erst aus der Bildungskraft hervor, und ist ihre bloße Form. So muß es in einem dynamischen und idealistischen Systeme allerdings sein). Nun habe ich ehemals von vi centrifuga und centripetali geredet! Ich kann doch nicht anders, als dem freien Elemente zuschreiben das Streben, zu zerfließen, indem es nur durch das Gesetz gehalten wird. Jenes Streben giebt vim centrifugam. Das Gesetz centripetalem. Die vis centrifuga ist nicht das Bestreben, sich überhaupt weiter zu entfernen, sondern das Bestreben, überhaupt sich auszudehnen und zu zerfließen. In Richtigkeit kommt dies nur durch Rücksicht auf die freie Kraft des Willens. Diese nun endlich in Ordnung. Es ist keine bloß organisirende Kraft oder Gesetz, sondern sie setzt diese voraus und steht darüber. Es ist eine Kraft nach Begriffen, d. i. nach einem Gesetze, wozu sich die Kraft frei verhält. Dies ist sehr bedeutend. Nur durch die vom Gesetze freie

Kraft tritt überhaupt erst das Bild des Gesetzes, auch in Beziehung auf die Natur ein, in welcher ausserdem vom Gesetze gar nicht geredet werden könnte. Eine solche Kraft muß nun gegeben sein, als das letzte Produkt der Natur, oder eigentlich umgekehrt, als Urgrund der Natur. Sie ist nur durch den höhern Begriff zu bestimmen, d. h. sie bestimmt sich selbst darnach. Dies ist das höhere teleologische Princip, die innere Zweckmäßigkeit in der Natur. Nun giebt es noch ein anderes Wirken im Ertödten der Naturkraft. Was ist der natürliche Tod, wo doch die Auflösung unmittelbar nicht erfolgt? Durch den Tod ist abgeschlossen und verschlossen das Todte gegen die Bildungskraft: es steht noch bloß die todte Regel da. Dies ist der Unterschied des Lebendigen und des Todten. (Mesmer wirkt dahin, wenn er vom Leben spricht). Nun aber ginge ferner an der Proceß der Auflösung. Nun war Auflösung auch im Leben. Wie sind diese beiden Auflösungsweisen verschieden? Die erste ist durch die individuelle Bildung selbst begründet. Also durch ein bestimmtes Gesetz, welches das Urelement hat; die letztere nicht durch ein solches bestimmtes Gesetz, sondern nur durch ihr Wesensgesetz der Freiheit überhaupt. Nur das im Werden Begriffene lebt; das Fertige wird aus dem Umkreise des Lebens ausgetrieben. Das Lebendige lebt darum durch und durch. Im Todten dagegen ist dies Ausstoßen des Fertigen durch Fortbilden nicht mehr. Es ist zum Produkt erloschen; es ist darum durch und durch todt. Doch ist es Ausschließung des Lebens-Elementes, und darum Raumfüllung; wozu allein in dem Wirken der Menschen das Todte gebraucht wird. — Es ist eben darum zu thun, einen gegen diese universale Einwirkung des Naturlebens geschlossenen Kreis zu haben. Organischer Mittelpunkt; höherer Mittelpunkt der Freiheit, — Individualität.

Also dies würde allerdings leiten auf den eigentlichen Bestandtheil der menschlichen und auch thierischen Kraft. — Eine Indifferenz für den Ort. Ein Nichtgehaltensein durch die allgemeine Attraction (in hiatum). Daher die freie Bewe-

gung; dies mag bedeutend werden! — Die Kraft wäre die, die Atmosphäre zu trennen. Es gäbe eine Ordnung derselben durch das bloße Naturgesetz; eine andere durch die Freiheit; diese Ordnung die der Zweckmäßigkeit. Die erste widersteht; daher Schwerkraft und die allgemeine Cohäsion. Doch bleibt Alles in der Ordnung der Freiheit, denn die Natur ist zweckmäßig. Alle eigene Bewegung in der Natur beruht auf der Wiederherstellung der Natur-Ordnung, wenn die Bedingung der menschlichen Ordnung wegfällt. — Durch jene erste Ordnung wäre durchaus Ruhe im Universo, gar keine individuelle Bewegung. Die Atmosphären *) mögen indeß ihre gegenseitige Bedingtheit haben. Durch die Ordnung der Freiheit entsteht eine ganz andere Anziehung. Die Herstellung in der ersten Naturordnung, zur Auflösung. Worin dies begründet sei, ist ganz leicht zu ermessen. Nur das ist die Frage: was ist die Vermittlung? Antwort: das Unterworfensein der Naturordnung unter die der Zweckmäßigkeit. Innerhalb der Erdatmosphäre muß der Mensch bleiben, inwiefern er wirkt und fertig da ist: aber in Beziehung auf seine Bildung mag er wohl mit der Sonnenatmosphäre in Wechselverbindung stehen. So könnte Mesmer in Beziehung auf den Accent, den er den Sternen giebt, wohl Recht haben).

Im Menschen ist auch das Zurückgehen des Himmels auf sich selbst eben die Freiheit und Aussonderung von sich. Wenn er nicht frei wäre, so könnte er nicht bilden nach den bekannten Gesetzen. So allein erkennt er die Weltgestaltung aus den Principien. (Ich komme da auf eine Physicirung des Idealismus). Also in ihm läge das Gesetz des Universums (in alle Ewigkeit: und sein Dasein ist bloß eine Steigerung, in Bewußtsein Fassen desselben. Dies macht den ganzen Gedanken des Idealismus klarer).

---

*) Wie sich aus dem Zusammenhange ergiebt, bedeutet dies Wort hier Wirkungssphäre, besonders der Weltkörper und auch der einzelnen individuellen Existenzen.

Anmerk. des Herausgebers.

Dies ist der Grundgedanke, der hier in einer besondern Beziehung anzuwenden ist. Welches Gesetz ist der Mensch in seiner Wirksamkeit? Dies ist die Frage. Ich kann auf diesem Wege kaum durch, überhaupt umgiebt mich Dunkel.

Anders. — Alle Ruhe im zweiten Sinne läuft hinaus auf Abgeschlossenheit der Bildung innerhalb des Umkreises der Bildung, d. i. Drinnensein, ohne darein zu gehören. — Drinnen sein, ohne durch das Leben desselben ergriffen zu werden. Dies ist 1) die Unterscheidung, die ich oben nicht scharf ausdrücken konnte; 2) ist nun der Mensch gerade dies für die Erdatmosphäre. Ein Drinnensein, ohne darin zu verfließen, um des Abflusses eines höheren Lebens in ihm willen. Der Bildungsfluß, in dem er steht, ist in dem Raume, in welchem er sich befindet, gar nicht. Drin sein: was heißt das? Ich muß eine Ruhe und Bildungslosigkeit annehmen: (ohne Zweifel desselben, das auch bewegt ist). Alle Bewegung ist in der Ruhe, diese Ruhe ist für alle Construction durchaus festgesetzt.

(Den 24sten. Wieder hinein, so gut als möglich). Drinnen sein, ohne durch das Leben desselben ergriffen zu werden? Gleich die Schwierigkeit gefaßt: der Strom des Lebens postulirt auch seine Stetigkeit. Es kann darum Nichts lebendig sein, das nicht mit seinem Lebensstrome zusammenhange. Das führt nun auf eine vorige Untersuchung, die paradox scheint, in der aber leicht der tiefste Aufschluß liegen möchte. Es ist stetig in Einem Sinne, dem etwa der Ruhe, nicht stetig in einem andern, dem des Lebens. Eine solche Unterscheidung allerdings muß ich durchsetzen: das erstere mag auch allein die Bewegung, das letztere die Bildung bedeuten. Die menschliche Wirksamkeit ist gewissermaaßen eine solche, die Naturstetigkeit unterbrechende, einem höhern Lebensflusse angehörige, wie oben gesagt, weil sie die Kraft hat, die Bildungsatmosphäre der Erde zu verrücken. Sie wird eben durch die Bildungssphäre der Erde nicht gehalten, ist neutral gegen sie: darum lediglich ein Ausgangspunkt der Bewegung. — Darauf eben kommt es mir an!

Was ist bloße Bewegung? 1) Nichtbildung und Abgeschlossenheit für die Bildung. In diesem Systeme wird Alles betrachtet als starr in seiner Oberfläche. Es ist eben das System der Abgeschlossenheit, das ich da erklärt habe. Innerhalb dieses Raumes nur solche Materie. — Sehr gut; dabei nun bleibt es: d. h. der Körper ist starr. — Ob nun seine Bildungssphäre ihn unmittelbar berühre, oder nicht, davon ist hier nicht die Rede. — Dieser also angefüllte Raum wird bewegt. Was heißt dies und was setzt es voraus? 2) Sodann scheint eben ein menschlicher oder thierischer Körper in sich selbst seine Bildungskraft zu haben, d. h. der Keim ist gar nicht von der Erde, sondern aus einer höheren Region; auf der Erde und innerhalb ihres Umkreises entwickelt er sich nur. So ist eben in ihm eigenes Anziehen und Abstoßen; nun aber besonders ein freies. 3) Es fragt sich, wie muß das Verhältniß sein, um der Freiheit des Begriffes Platz zu lassen? indem sich ein Verhältniß denken läßt, als da ist das der Pflanzen, welches keine Freiheit und keinen Begriff zuläßt. Diese Untersuchung möchte gänzlich neu sein. Die Physik hat nie höher, als bis zur Mechanik sich erhoben. Es bedarf ein ganz neues geistiges Princip der Dynamik, vereint mit der Vorstellung: alles dieses sind nur Vorbereitungen. Es ist an sich sehr deutlich: mit dem Gesetze, dem Principe, muß die Welt anfangen, nicht mit dem gediegenen Sein: dies ist das Wesen des Idealismus; darum bleibt bei den Nichtidealisten Vorstellung und Bild stets eine occulte Qualität. — Das Ich nun ist, in wie weit es ist, das Princip selbst, und ausser ihm ist es nicht. In Beziehung auf die Bewegung wäre es nun eine Bewegkraft, gegen den Zusammenhang, welche Bewegkraft nur in ihm ist, und gar nicht ausser ihm. Ist das nicht die obige Ansicht auf andere Weise? Sie führt nicht so weit, als ich rechnete. ad 1. Der so erfüllte Raum wird bewegt; durch Freiheit nämlich. Setzt einen leeren Raum, in absoluter Ruhe, als die Sphäre der Kraft. Hauptcharakter ist hier Ruhe, und durchaus kein Widerstand; — absolute Durchflüssigkeit (Durchsichtigkeit gleichsam, was an Licht erinnert). Dieser Begriff erst in Ordnung,

ehe ich die Bewegung und die Ruhe darin (das Beharren) untersuche. Ueberhaupt scheint der Begriff der Bewegung, wegen des bekannten Widerspruches dagegen noch gar nicht im Reinen zu sein. (Hier in der That liegen die Schwierigkeiten).

Leerer Raum: mit dem Hauptcharakter der Ruhe. Es scheint, er ist ideale Mannigfaltigkeit, ohne alle Qualität, die bloße Setzbarkeit eines Mannigfaltigen. — Es ist die Ständigkeit des Ortes für den Gedanken. Dies ist's, und darüber inquirire und bringe es zu einer festen Ansicht. In dieser Sphäre ist jeder Ort schlechthin unveränderlich; indem sie durchaus zu aller Ortbestimmung dient. In ihm ist alle Bewegung, er selbst aber und seine Theile bewegen sich nicht. — Es ist ohne allen Zweifel eine Construction. Es kommt nur an auf die Regeln derselben. (Construiren thut es Jeder, aber der Weise sich bewußt zu werden, ist nicht Jedermanns Ding). Es ist das absolute Anhalten der Construction des Mannigfaltigen überhaupt. Das Nebeneinander: — der bloße Ort, das reine Verhältniß, ohne ein Sichverhaltendes. Darauf, auf die Abgezogenheit kommt es eben an. Es ist nicht eigentlich eine Construction, sondern nur die Weise eines Construirens: Gesetz: im gewöhnlichen Verfahren bemerkt man es gar nicht, sondern verfährt darnach. Dies hilft Etwas. Nur sind Irrthümer, die ich berichtigen muß. Ich glaube sogar, ich habe stets in einem Widerspruche mich befunden gegen Kant, der gegen mich Recht behält. Alles Setzen nämlich, Ausdehnen u. s. f. setzt nicht den Raum, sondern es setzt ihn voraus. Die Einzelnheiten, die da ausgedehnt werden, sind nicht Theile des Raumes, denn sie sind ja im Raume ausgedehnt. Der Raum selbst ist darum gar nicht ausdehnbar, (weder dehnt er sich selbst aus, noch kann er ausgedehnt werden, weil alle Ausdehnung ihn setzt). Man könnte sagen, es ist die zusammengezogene Unendlichkeit; daher eben kommt die Ruhe. Richtig. Durch die Zusammenziehung aber derselben entsteht der Raum, und es mag sein, daß alles im Raume Setzen dieselbe innerlich und äusserlich zusammenzieht). Sehr gut: nur ist die Construction

nicht eigentlich ein Werk der Freiheit, sondern der Nothwendigkeit und Gebundenheit. Sie ist; diese Gebundenheit folgt auch nur aus der andern: Qualität bringt einen festen äussern Raum mit sich; diese ohne Zweifel den innern. — Ganz recht. Der Raum ist die durchgängige Gebundenheit des Objekts, der Materie. Diese weggenommen, was übrig bleibt, ist der Raum. Daher eigentlich nur die Materialität mit Abstraktion von aller Qualität selbst. Diese Idee macht nun Alles klar. Dieser Begriff ist gewiß in Ordnung.

Was ist bloße Bewegung? fragte ich oben. Abgeschlossenheit für die Bildung u. s. w. Ist vielleicht in der bloßen Räumlichkeit eben so eine Abstraktion? Denn eigentlich wird doch Alles ewig fort gebildet oder destruirt, und es ist keine eigentliche Abgeschlossenheit gesetzt. Klar ist, daß, was bloße Bewegung, ich nicht erforschen kann, ohne die Bildung zu erforschen (das Innere der Bildung). Da scheint es nun in der That noch sehr zu fehlen. Fragt sich, ob ich es auf Anziehen und Abstoßen auch ursprüngliche Bewegung reduciren kann. Anziehen und Abstoßen? Erkläre ich es aus dem Vorstellen, es ist ein Binden des Bildens, der Unendlichkeit. Gesetz eben. Allenthalben unter dem Gesetze: dies trifft auch die Mannigfaltigkeit, setzt darum einen Ort. Dies wäre ferner zu analysiren: 1) Synthesis mit der Mannigfaltigkeit: es liegt an der Ruhe: der ganze Raum aber wird gefüllt in dem und dem Orte. In einer Construction der Unendlichkeit! Diese eben ist schlechthin: genetisch läßt sie sich eigentlich nicht machen. Das Setzen ist contrahirt. Im Setzen der Qualität liegt aber diese innere Contraction, weil die Qualität ist eine Bedingung der Anschauung. Eben das Qualitative contrahirt die Unendlichkeit. Daher der bekannte Widerspruch in der Bewegung gehoben: nur das schon Contrahirte und die Unendlichkeit selbst durch ihr Sichcontrahiren, das qualitativ Materielle ist beweglich.

Ich muß nun zum Begriffe des Organischen, der Pflanze, des Thieres, des Menschen: dessen Princip scheint durchaus neu zu sein, und gänzlich unverstanden. 1) Was weiß ich schon über

diesen Begriff aus der Logik? Absolutes Noumen, seinen Exponenten in einem Begriffe habend. Fragt sich nur, in welchem, und was heißt hier Begriff? Halt; ganz ruhig. Oben habe ich über den Zweckbegriff Etwas gesagt. Eine Causalität, die nur aus dem Begriffe kommen kann. Es liegt da freilich Alles darin. Der Zweckbegriff beabsichtigt Etwas, das nur Resultat des Zusammen, der Ordnung, Einheit ist, das darum nur im Denken ist. Sehr gut; aber es findet sich, daß dieser richtige Begriff, der wieder sein besonderes Princip hat, wohl gesetzt, noch nie aber wahrhaft begriffen worden. Was ist denn ein solches Resultat der Vereinigung? Alle Welt redet davon auch in der Organisation, aber einen rechten Verstand weiß ich auch noch nicht. Ich kann die Sache umkehren. Einheit, die ein Mannigfaltiges setzt, dergleichen ist Raum, Materialität, Bewegung, Kraft, Causalität, kurz eine Menge solcher Principien. (Materialität, Bewegung und dergleichen ist auch wieder Bild der Kraft, der Freiheit, der Principheit. Ich hebe vom Gesetze an, der Beschreibung des Bildes: und dies ist sehr klar. Einheit wäre nun ein Gesetz, das einen gegebenen Stoff voraussetzt; schlechthin im Stoffe gar Nichts ändert. Ein solches Gesetz wäre nun ein Gesetz der Ordnung im Raume, und es wäre, da es den Stoff durchaus setzt, klar, daß es nur im Begriffe sein könnte. Diese Formel erschöpft es. — Nun ist der Naturbegriff nicht Produkt der Freiheit, eines Qualitativen, sondern läßt sich bloß nicht anders, denn also, beschreiben. Dies ist die kantische Zweckmäßigkeit, die doch kein Zweck ist. Nun liegt freilich noch ein Anderes darin, und dies führt zu dem unerklärten Begriffe von Bildungskraft, von einem innern Leben in der Natur.

Von einer andern Seite: die Zweckmäßigkeit, bloß in Ordnung des Mannigfaltigen gesetzt, scheint selbst so todt und kahl. Wozu nun eine solche Ordnung, als bloße Aneinanderreihung im Raume? Diesen trocknen Begriff der Reihe mochten auch diejenigen haben, die sich an den Begriff der moralischen Weltordnung stießen. Ich selbst habe immer noch etwas Anderes

darin verborgen gehabt. Freilich, die ganze Reihe der Bedingtheit geht darnach einher, und diese ist auch als klar dargestellt. Auch bedarf es, statt des bisher gebrauchten Raumes, der Zeit und ihres tiefern Princips. Der eigentliche Zeitursprung ist immer vorausgesetzt, noch nie erklärt. Das Mannigfaltige nach einander ist eine Erklärung im Zirkel. Denn Nach setzt schon das Bild der Zeit. Suche ich erst darüber mich zu orientiren. Grundelement der Zeit ist Währen, Dauer, von einem Erfolge zum andern. Principheit und Principiat mit einander vereinigen in Einem Momente. Es ist dies eine andere Bedeutung von Grund. (Dies ist die Jacobische Frage nach dem Unterschiede des Grundes und der Ursache). Es hängt eben auch mit der Concretion der Unendlichkeit zusammen. Es befreit gleichsam von der Unendlichkeit, und in dem Gegensatze zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit mag gerade die Zeit liegen. (So mag es sein nach andern Indicationen, aber es zu construiren, wird schwer halten).

a) Der Grund der Zeit ist keine Zeit, die Zeit selbst ist eine Abstraktion, eben so wie der leere Raum, Bilden eines Zustandes, nicht der Zustand selbst. Vorausgesetzt ist das immer geworden, aber nicht eigentlich ergründet. Vorausgesetzt: in der absoluten Unmöglichkeit, Etwas zu erkennen, ohne durch Grundglieder hindurchzugehen. Dauer beruht in einer gewissen Fixirung, Schranke der Anschauung; über sie hinweg ist auch wieder keine Zeit: objektiv ist keine; subjektiv wohl. Der Ort höchstens ist angegeben, die eigentliche Frage aber ist noch gar nicht klar. 1) Die Zeit wäre eine Beschränkung des Könnens, die denn doch zu überwinden ist: ein objektives Bilden dieser innern Unendlichkeit mag die dynamisch-bildende Kraft in der Natur sein. — (Ich gehe auch zugleich aus auf eine stricte Schilderung des philosophischen Vermögens. Diese möchte vielleicht von diesem Punkte nur möglich sein. Wenige unter den schon gemachten Zeitgenossen werden fähig sein. — Denen, die sich schon an dem Spekulativen versündigt haben, stehe ich dafür, daß sie es nicht sind; und ich möchte sie wohlmeinend warnen,

sich hieran nicht zu vergreifen. Man muß eben die Kraft anschauen, dies ist das Erforderniß des Philosophirens. Jene Alle schauen nur an die Produkte. Philosophie ist eine Ausdehnung des Bewußtseins über die bisherige Gränze). —

b) Zeit oder Dauer ist sie doch wohl nur im Gegensatze, ich denke mit demselben, mit welchem es die Concretion des Raumes ist, mit der Unendlichkeit. (Auf die nothwendige Dauer jedes Momentes, und daß nur dadurch ein Inhalt in die Zeit selbst komme, habe ich ehemals aufmerksam gemacht). Halt! Ohne Zweifel liegt hier zugleich die Anschauung der Kraft, welche etwas Anderes ist, als ihr Begriff, der aber ohne sie nicht möglich ist. Ausser uns in der Natur; in uns, unter Andern auch im Vorstellen. Diese, als ein concret Anschauliches, ist ohne Zweifel nur möglich in absoluter Synthesis mit einem Widerstande; kein Punkt ohne Widerstand! woraus eben die Dauer entsteht. — Bei dieser Gelegenheit: a) Anschauung ist ein Bild, welches das Ich ist; Begriff ein Bild, welches das Ich macht. Die Naturbegriffe sind die Anschaulichkeit des Denkens. b) Was Ich sei, wird auch hieraus erst klar: überhaupt wird diese neue Anschauung der Kraft der Darstellbarkeit der Wissenschaftslehre gar sehr helfen. Ferner, das Eine Ich, und die Individualität gründen sich nur auf verschiedene Kraftsphären, die auch wohl in verschiedenen Natursphären abgebildet sein dürften; worin auch der animalische Magnetismus liegen mag. Dies scheint nun den Unterschied zwischen Anschauung und Denken, wo die erste selbst in der Zeit ist, das zweite die Zeit construirt, eben darum zwischen Realität und Idealität festzusetzen. — Die Sache ist so: Zeit ist von der Realität unzertrennlich, und ist die Form derselben; ausser der Zeit ist das Ich nur Bild seiner selbst. (Darum ist die Wissenschaftslehre über alle Zeit gültig). Die Sache ist darum die: in der Realität, dem Bilde Gottes, ist der Widerstand durchaus mit der Freiheit vereint, in unauflöslicher Synthesis. (Das hätte ich aber von jeher wissen sollen, habe es auch im Grunde gewußt:) darum ist dies von der Zeit unabtrennlich. Eine ab-

solut ewige Zeit in der unabtrennbaren Synthesis mit der Selbstanschauung der Freiheit. Nun soll die Zeit, wie eben gesetzt, etwas an sich sein. Dies ist nur so zu verstehen: im Bilde der Realität und für ein solches. Für, ob auch wohl faktisch ein solches Bild nicht ist, nicht entworfen wird. Also Reflexibilität. Bleibe ich eben dabei stehen. Es dürfte hierbei diese, noch nie ganz ergründete Sache in's Reine kommen, indem das Sein in der Zeit und der Gebundenheit von derselben selbst die Reflexibilität sein dürfte. Ich erwarte da einen durchaus eigenen Aufschluß. Darauf eben bin ich auch immer ausgegangen, und erinnere mich noch der großen Bemühungen dafür. Jene über der Zeit liegenden Erfolge werden selbst in die Zeit gesetzt, wenn sie faktisch genommen werden, habe ich gesagt. Faktisch: was heißt dies? That eines Principes heißt es; es ist wahr für sich, ohne daß hinzugesetzt zu werden braucht: ich denke es. Geschieht dieses Letztere, so fällt es eben in die Zeit, indem das Ich ein Zeitprincip ist, und in dieser Beschränkung befangen. Das ist nun zu einer andern Zeit zu untersuchen. — Das Erste giebt den Inhalt des Bildes; und darin geht das Bewußtsein, d. h. das Wurzelsein überhaupt auf. Das Zweite ist Reflexion, daß es ist, und wie es ist. Der Inhalt ist gewissermaaßen göttliche Aeusserung. Es ist darum wahr, und ungezweifelt, bis eben die besinnende Reflexion auf das Ich hinzukommt. Das individuelle Ich, und alle individuellen Iche in ihrem Systeme ist das Zeit-Ich: das reine ist über alle Zeit. Diese Herabsetzung in die Zeit ist eben das Wichtige.

Nun zur Sache, die hierdurch angedeutet ist. Das Sein der Erscheinung in ihrer Selbstständigkeit ist es, welches in die Zeit fällt, indem es ja eigentlich ein besonderes und unwahres ist. Denn das Erscheinen Gottes, ist ja gar nicht in der Zeit. Hierdurch nun, durch diese Zeiterörterung, wird die Existenz von dem wahren Sein recht entschieden abgelöst, und das ganze System der Wissenschaftslehre viel deutlicher. Dies bestimmt nun den Begriff der Existenz näher. Was in der Zeit ist, ist eigentlich gar nicht. Es wird nur eben eine Zeit durch Irr-

thum für seiend gehalten. Dieses Dafürhalten, das Gefesseltsein durch das unrechte Sein, ist eben die Zeit. Hier wird es klar. a) Das Sein ist stets Eins in einem Bilde. Dies ist seine Urbeziehung. Insofern aber giebt es seine Duplicität, den Wechsel. Wahrhaftes Bild, und das Aufgehen hierin ist die Wahrheit. Das Daranhalten des Bildes des Seins oder die Bildmäßigkeit darin, die Unwahrheit und das Weitertreibende. Es ist das durch Selbsterkenntniß, d. i. durch die Erscheinung der Erscheinung Gesetzte und ewig fort zu Setzende. Die Erscheinung selbst in erster Potenz ist nicht in der Zeit. Gottes reines Bild, das Ich, auch nicht. b) Nun das Princip des Entstehens des Zeitlichen. Nämlich, das Sein in der Erscheinung, der selbst über alle Zeit liegenden, ist doch nur Bild, das im Ich in der Duplicität sich erscheinende, also nicht die Sache selbst. Wie nun hierdurch das Princip des Fortschreitens eintrete, darauf kommt es eben an. Davon nachher. Jetzt vorläufig die Frage: was nun nach dieser Anschauung die Zeit eigentlich sei? Form des Bildens, eigentlich seines Seins, seines Sehens. Anhaltend den unendlichen Flug der Zeit. Das eben ist der Gegensatz gegen die Unendlichkeit, und die Contraction. — Jetzt zu b) die Differenz ist, daß das Bild zu einem Sichbilden wird; indem dies nun absolut ist, ist es unendliches durch durch Bilden (indessen noch von aller Reflexion abgezogen). Die Grundverwandlung in ein Unendliches hat ihre Schwierigkeit. Ich will ein Werden, eine Genesis des Bildes setzen. Dies aber giebt keinen rechten Sinn. Es erscheint selbst wieder, so wie Gott erscheint, habe ich wohl zu sagen versucht. Aber es wäre eben die Frage, warum dies nicht auch, vor der Erscheinung, ein vollendetes Ganze sein sollte. Gesetz hat sonst gar nicht das Resultat der Unendlichkeit. Hier kommt sie daher, weil es für eine selbstständige Freiheit gilt, auch für ein Bilden. Was ist nun die Selbstständigkeit der Freiheit? Gott und seine Erscheinung ist, durchaus geschlossen, ohne alles Werden und Genesis. Diese aber ist ein Sicherscheinen. (Ich werde gut thun, dies nachher zu sammeln, denn es enthält die Deduction in einer noch nie gesehenen Strenge). Aus dem Sich könnte

wohl die Freiheit abgeleitet werden. Ist übrigens die bekannte Frage über Apperception. Ich denke es indessen noch als unendlich frei, was aber keinen Begriff bildet. Was wäre nun die Beziehung des Geistes darauf? Es ist ja nicht bloß Ich, sondern es ist dies; Bild Gottes. Dies nun, die Wurzel seines Seins, hält es, und beschränkt seine Freiheit; insofern ist es allerdings sehr verständlich.

Diese Freiheit doch noch tiefer; sie ist eigentlich nicht Sein, sondern dessen Aeusserung. Handeln u. dgl. Was ist nun dies? Es scheint, dies läßt sich nicht wieder construiren: es tritt aber doch ein neues Princip dazu; ganz recht, und eben das ist's: handeln heißt Sicherschaffen, und die Freiheit besteht eben in diesem Vermögen. Nun ist freilich dies erschaffene Sein ein anderes, als jenes unerschaffene, das nur Gesetz ist des Schaffens; und ist eben durch diese Sphäre geschieden. Diese Freiheit, Principheit innerhalb seines Seins, ist nun eben schlechthin; gehört zur Erscheinung und ist das Princip der Erscheinung der Erscheinung. Ich denke, dies ist ganz klar.

Die Kraft selbst ist ausser aller Zeit, so hängt Zeit und Nichtzeit zusammen. Das Bild derselben bedeutet das Zeitlose; ist aber in der Zeit. Das Princip der Individualität z. B. ist auch ausser aller Zeit. Der Idealismus hat dadurch an Präcision gewonnen und Einfachheit. Es ist Nichts ausser Gott, als das durch die Kraft der Erscheinung Gesetzte: dies aber für das Bewußtsein. Hierdurch erhält, was von Sichtbarkeit und den Gesetzen derselben gesagt worden, eine größere Begreiflichkeit. — Ueber das ist aber im Sinne des Faktischen, Wirklichen, und ein anderes ist, (Gott ist, die Kraft ist:) ist noch gleich wohl Etwas zu sagen. — Um der Präcision willen, in dem ersteren Sinne läßt zu ist allemal sich setzen, gegenwärtig; in dem letzteren allgegenwärtig. Ist hat allemal eine Beziehung auf das Denken; diese Beziehung ist nun verschieden in dem angegebenen Sinne. So allein ist es zu erklären.

Ich habe da allerdings eine Hauptfrage beantwortet: suche ich aber jetzt mich wieder zu orientiren. Durch das Bisherige

ist die Welt, die in der Zeit liegt, abgeleitet. Nun kommt es noch an auf die eigentliche Vorstellung der Zeit. Darum zuvörderst der Zeitpunkt. Die Thätigkeit ist zu beschreiben nur als eine Linie, der Punkt ist der Anhalt. So auch der Zeitpunkt. In der Wahrheit giebt es keinen: es ist dies nur ein Abstraktionsbild: besonders weil die Zeit abgelöst wird mit Nichtigkeit: in diesem Gegensatze ist der Zeitmoment ein Punkt. Sehr gut. Nun aber das Anhalten und Verstehen. Es ist für die Anschauung: dies nun ist schon die Coneretion: sie hat ein geschlossenes Bild, erkannt daran, daß es das ihrige ist, nach dem obigen Satze. Dies bedarf wohl keiner weitern Erörterung, und ich werde bei dem eigentlichen Punkte, der Bildungskraft, wieder anheben müssen.

Jetzt zurück; die letzte deutliche Aufgabe war: ich müsse über die Qualität hinaus, zum Organischen der Pflanze, des Thieres, des Menschen. Dieses Princip in seiner Tiefe möge neu sein und unverstanden. Dies mag sein: die Lösung liegt wahrscheinlich in der Synthesis des absolut zu Erschaffenden; doch, aus einem Gegebenen. Was ist ein absolut Erschaffenes, wenn es in sich selbst erkennbar sein soll? wird die Frage stehen. Diese ist freilich noch nie aufgeworfen: — das Innere des Zweckbegriffes. Angeführt ist es: es sei absolutes Noumen, dessen Exponent in einem Begriffe liegt. Zweckbegriff: eine Causalität, die nur aus dem Begriffe kommen könne. — Einheit, die eine Mannigfaltigkeit setzt (im Raume u. s. f.). Es ist aber da in der That noch Etwas verborgen. Ordnung habe ich auch gesagt. Annähernd also: das Organische ist eigentlich ein geistiges, absolut Bildloses: Charakter des Bildes ist die Mannigfaltigkeit, die Bildlosigkeit darum die Einheit. Dies ist also schöpferisch dargestellt, indem es nur in einer Mannigfaltigkeit darzustellen ist. Also, es eröffnet sich hier allerdings Etwas, das eine Mannigfaltigkeit überhaupt setzt, und durch sich, in seiner Sichtbarkeit, dieselbe erschafft. Dieser Satz ist aber der absolut höchste; — also auch der Zeitgrund und der der Freiheit. a) Die Ordnung z. B. ist nicht, damit dieses in der Ordnung

stehe, nicht um des Mannigfaltigen willen, sondern das Mannigfaltige ist zum Ausdrucke der Ordnung des Uebersinnlichen. Dies ist ungefähr klar, als Thesis, wiewohl noch nicht recht construirt. b) Setze ich den Grundsatz, der in der vorhergehenden Untersuchung betrachtet wurde, auseinander. — Wie Bild Mannigfaltigkeit setze? Es liegt darin eine wahre Erhebung der Wissenschaftslehre — die Bestimmung des Bildes durch den Gegensatz des Seins ist bloß ein abgeleiteter Unterschied der genetischen. Der eigentliche Bildcharakter ist der der Mannigfaltigkeit im Gegensatze der Einheit. Diese eigentlich noch nie gemachte Untersuchung hat zwei Zugänge: entweder in der Freiheit, wie ich erst wollte, oder der formale Reflexionspunkt. Halte ich mich an dem letztern, er liefert den ganzen Beweis. Wie verhält sich eigentlich das I n n e r e des Bildes zur Bilderconstruction. Die eigentliche Spitze des Bewußtseins, die Apperception? Bekanntlich fehlt es da noch an Klarheit: es wird immer ein Zirkel formirt, voraussetzend das zu Erklärende, nicht eigentlich ableitend, sondern nur exemplificirend; sollte es nun auch beim letzten sein Bewenden haben müssen, so muß doch das ursprüngliche Exempel angeführt werden: Sein des Gesetzes, war der letzte Ausdruck, und auch Nichtsein, heiße: Freiheit vom Sein. Also durchgängige Bestimmtheit, zu der das Ich (ein solches ist durchaus gesetzt im Bilde, wie sonst besonders beschrieben worden) sich absolut frei und indifferent verhält, die Bestimmtheit durchaus aufgehend in der Freiheitsform. Woher nun in der F r e i h e i t durchaus die Mannigfaltigkeit? Eine liegt in der Form der Indifferenz selbst: der Gegensatz zwischen dem Sein und auch Nichtsein. Daher mag die andere wohl kommen! Aber in der Einigung des Materialen und Formalen der Mannigfaltigkeit beruht eben die Sache. In dem Punkte der A n s c h a u u n g der Freiheit ruht es. Was ich immer gesagt habe: der Akt ist nur als ein F l u ß in's Unendliche zu fassen: der Begriff dazu contrahirt es zu Einheit. So ist's, darin das Geheimniß! H a l t! es beschränkt ja dann die Freiheit und versieht die Beschränkung: darin liegt's: es ist ja nicht bloß frei, sondern es s i e h t sich auch frei. Darin nun eben, in dem

Sehen liegt es. Es mag wohl überhaupt das ganze Bild der Freiheit im Sehen liegen, denn ursprünglich ist es eben frei, und dies ist die Einheit. Da ist der Aufschluß, den ich ein andermal klar bearbeiten muß

Vermischte
Aufsätze und Fragmente.

Sonnette *).

I.

Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Daß alle Mißgestalt ihm ist zerronnen,
Daß ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung, und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworr'nes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all mein Streben? —

Das ist's! Seit in Urania's Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm' ich, selber still, hineingesehen:

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe,
Und ist in meinem Sein — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

---

*) Aus mehreren Gedichten ausgewählt: hier mögen sie als Ueberleitung in die folgenden philosophischen Fragmente dienen, indem Fichte fast nirgends deutlicher das Wesen seiner Philosophie ausgesprochen.

II.

Nichts ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben:
Du schauest, ich mit dir schau' in Verein,
Doch wie vermöchte Schauen dazusein,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben?

»Wie gern, ach! wollt' ich diesem hin mich geben:
Allein, wo find' ich's? Fließt es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt's sich in Schein,
Mit ihm gemischt, mit seiner Hüll' umgeben!«

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar;
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.

Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift *).

I.

Falls etwa der Erkenntniß der Wahrheit durch den Menschen dieses Hinderniß im Wege stände, daß im natürlichen und kunstlosen Zustande diese Erkenntniß sich selber, nach eigenen innern und verborgen bleibenden Gesetzen gestaltete und bildete; diese ihre eigene Gestalt der zu erkennenden Wahrheit, ohne unser Vermerken, mittheilte; und so, in der Erkenntniß sich selber in den Weg, und zwischen sich und die reine Wahrheit in die Mitte träte: so würde es auf diese Weise nie zur Wahrheit, und falls diese Selbstmodification der Erkenntniß wandelbar, veränderlich, und in ihrer verschiedenen Gestaltung vom blinden Ungefähr abhängig sein sollte, auch nie zu bleibender Einheit und Gewißheit in der Erkenntniß kommen. Diesem Mangel, und den nothwendigen Folgen desselben könnte auf keine andere Weise abgeholfen werden, ausser dadurch, daß jene inneren Selbstmodificationen der Erkenntniß aus ihren Gesetzen vollständig erschöpft, und die Produkte derselben von der erkannten Wahrheit abgezogen würden; worauf nach diesem Abzuge, die reine Wahrheit übrig bleiben würde.

*) Geschrieben im Jahre 1806. Vergl. Lebensbeschreibung Thl. I. S. 507.

So verhält es sich nun in der That; und dem zufolge wurden, bis auf Kant, alle Denker und Bearbeiter der Wissenschaft ohne Ausnahme durch den verborgenen Strom jener innern Verwandlungen der Erkenntniß herumgezogen, und mit sich selber und Andern in Widerstreit versetzt. Kant war der erste, der diese Quelle aller Irrthümer und Widersprüche glücklich entdeckte, und den Vorsatz faßte, auf die einzig wissenschaftliche Weise, durch systematische Erschöpfung jener Modificationen, und, wie er es nannte, durch Ausmessung des ganzen Gebiets der Vernunft, sie zu verstopfen. Die Ausführung blieb jedoch hinter dem Vorsatze zurück, indem die Vernunft oder das Wissen nicht in seiner absoluten Einheit, sondern schon selbst in verschiedene Zweige gespalten, als theoretische, als praktische, als urtheilende Vernunft, der Untersuchung unterworfen; auch die Gesetze dieser einzelnen Zweige mehr empirisch gesammelt, und durch Induction als Vernunftgesetze erhärtet wurden, als daß eine wahre Deduction aus der Urquelle sie erschöpft, und als das, was sie sind, sie dargelegt hätte. Bei diesem Stande der Sachen ergriff die Wissenschaftslehre die durch jene Kantische Entdeckung an die Menschheit gestellte Aufgabe; zeigend, was der Wissenschaftsweg in seiner Einheit sei, sehr sicher wissend und darauf rechnend, daß aus dieser Einheit heraus die besondern Zweige desselben sich von selbst ergeben, und aus ihr würden charakterisirt werden können.

Wir sind nicht geneigt, zu läugnen, daß nicht von Einigen jene Wissenschaftslehre einigermaaßen gefaßt, und ihr Zweck nothdürftig historisch ersehen worden sei, indem von Mehrern gestanden worden, daß durch jenes Werk die absolute Nichtigkeit aller Produkte des Grundgesetzes des Wissens, der Reflexion, dargethan sei. Nur machte man aus dieser Entdeckung über das Resultat jener Philosophie den Schluß, daß eben um dieses Resultats willen die Wissenschaftslehre nothwendig falsch sei, indem eine Realität denn doch sei, diese Realität aber, weil nämlich diejenigen, die also dachten, für ihre Person dieselbe nicht anders zu erfassen vermochten, nur innerhalb des Gebiets des Reflexionsgesetzes erfaßt werden könne. Durch dieselbe Voraus-

setzung machten sie nun die Wissenschaftslehre, dieselbe mit dem in ihrer Gewalt einig befindlichen Organe fassend, wirklich falsch; indem sie, gar nicht zweifelnd, daß ein objektives Sein gesetzt werden müßte, und daß von diesem allgemeinen Schicksale der Sterblichkeit auch die Wissenschaftslehre nicht frei sein werde, meinten, der Fehler dieser Philosophie bestehe darin, daß sie ein subjektives-objektives Sein, ein wirkliches und concret bestehendes Ich, als das Ding an sich, voraussetze; welchem Fehler sie für ihre Person nun dadurch abzuhelfen vermeinten, daß sie statt dessen ein objektives-objektives Sein, welches sie mit dem Namen des Absoluten beehrten, voraussetzten. Zwar hat man in Absicht der, der Wissenschaftslehre angemutheten Voraussetzung, von Seiten derselben nicht ermangelt, wiederholt und in den verschiedensten Wendungen zu protestiren; Jene aber bleiben dabei, wie sie denn auch nicht füglich anders können, daß sie besser wissen müßten, was der Verfasser der Wissenschaftslehre eigentlich wolle, als dieser selbst. In Absicht ihrer eigenen Verbesserung ist sonnenklar, und es wird, falls jemals einige Besonnenheit an die Tagesordnung kommen sollte, jedes Kind begreifen, daß dieses ihr Absolute nicht nur objektiv ist, welches das erste Produkt der stehenden Reflexionsform, sondern zugleich auch, als Absolutes, bestimmt ist durch seinen Gegensatz eines Nichtabsoluten, welche ganze Fünffachheit, noch überdies mit der im Nichtabsoluten liegenden ganzen Unendlichkeit, in jener Operation mit dem Absoluten und ihrer Einbildungskraft durch einander verwachsen liegt, und so ihr Absolutes überhaupt gar kein möglicher Gedanke, sondern nur eine finstere Ausgeburt ihrer schwärmenden Phantasie ist, um die Empirie, im Glauben an welche sie fest eingewurzelt sind, zu erklären.

Gegen Erinnerungen, wie die eben gemachte, meinen sie auf folgende Weise sich in Sicherheit bringen zu können. Es hat nämlich die Wissenschaftslehre, freilich nur für's Erste, und als ein Hausmittel für diejenigen, denen der Zustand der Besonnenheit noch nicht der natürliche geworden ist, sondern in welchen er mit dem der Unbesonnenheit wechselt, vorgeschlagen, daß sie bei dergleichen Produkten der stehenden Reflexionsform sich doch nur

besinnen möchten, daß sie das Gedachte ja denken. Jene, wohl wissend, daß, wenn sie auf diesen Vorschlag eingehen, ihnen die geliebte Täuschung verschwinde, und das, was sie gern als das Ansich sähen, als ein bloßer Gedanke sich gar klar manifestire, versichern, daß man an dieser Stelle sie nie zur Reflexion bringen solle; und berichten, daß gerade durch die consequente Durchführung jener Maxime die Wissenschaftslehre zu einem leeren Reflectirsystem werde, und dadurch eben, wie es sich denn auch wirklich also verhält, die ganze Reflexionsform in absolutes Nichts zerfalle; indem das eben die jenem Systeme verborgen gebliebene Kunst sei, an der rechten Stelle die Augen zuzumachen, und die Hand auf, um die Realität zu ergreifen. Es entgeht ihnen hiebei gänzlich, daß, völlig unabhängig von ihrem Reflectiren oder Nichtreflectiren auf ihren Denkakt, derselbe an sich bleibt, wie er ist, und wie er durch die Form der Beschränkung, in der sie ihn vollziehn, nothwendig ausfällt; und daß es ein schlechtes Mittel ist gegen die Blindheit, vor der Blindheit selber wiederum die Augen zu verschließen. So bleibt in dem angegebenen Falle ihr Absolutes, von dem sie doch durchaus nicht anders denken können, als daß es sei, immer ein Objektives, aus dem Schauen Hingeworfenes, und demselben in ihm selber Entgegengesetztes durch sich und in seinem Wesen; ob sie nun den Gegensatz dazu, das Schauen, ausdrücklich hinsetzen, oder nicht: und sie haben, wenn sie nicht mehr denn dieses Objektiviren vollzogen haben, nur das Sein überhaupt, keinesweges aber, wie sie vorgeben, das Absolute gedacht; oder wollen sie doch auch dieses Letztere gedacht haben, so haben sie, innerhalb des Seins überhaupt, noch durch einen zweiten Gegensatz mit einem nichtabsoluten Sein, eine weitere Bestimmung vollzogen, und ihr Absolutes ist ein besonderes Sein, innerhalb des allgemeinen, und ihr Denken ist auf eine bestimmte Weise analytisch-synthetisch, weil nur durch ein solches Denken der Begriff, den sie zu haben versichern, zu Stande kommt, sie mögen es nun erkennen oder nicht.

Dieses Alles ist ihnen nun seit dreizehn Jahren oft wiederholt und in den mannigfaltigsten Wendungen gesagt worden,

und sie haben es auch recht wohl vernommen. Aber sie wollen es nicht weiter hören, und hoffen, weil wir einige Jahre geschwiegen, und sie nach aller ihrer Lust ihr Wesen haben treiben lassen, desselben auf immer erledigt, und in den ungestörten Besitz der Weisheit, die ihnen gefällt, eingesetzt zu sein.

Jedoch fehlt gar viel daran, daß dieses ihr Nichtwollen so ganz ein freies sei. Es gründet sich dasselbe vielmehr mit Nothwendigkeit auf die Beschaffenheit ihrer geistigen Natur. Sie vermögen nicht zu thun, was wir ihnen anmuthen, noch zu sein, wie wir sie haben wollen. Wollen sie bei diesem Stande der Dinge nicht alles Sein aufgeben, und in die völlige Vernichtung fallen, so müssen sie sich auf das ihnen einzig mögliche Sein stützen, und dasselbe aus aller Kraft aufrecht zu erhalten suchen.

Jenes, oben an einem Beispiele dargestellte analytisch-synthetische Denken ist eine Function der Phantasie, und mischt mit den aus ihr erzeugten Schemen die Realität zusammen; wir aber muthen ihnen das reine und einfache Denken oder die Anschauung an, durch welches allein die Realität, in ihrer Einheit und Reinheit, an sie gelangen könnte. Sie sind des Letzteren durchaus unfähig, und sind darum allerdings genöthigt, falls sie nicht lieber das Denken überhaupt aufgeben wollen, sich der Herrschaft ihrer dunklen und verworrenen Phantasie zu überlassen. Wie sie auch mit ihrem Geiste sich hin- und herbewegen mögen, so werden sie nur auf andere Formen der Phantasie getrieben, aus dieser überhaupt nie heraus kommend. Die Form der Phantasie ist allemal zerreißend das Eine: sie gehen nie anders, als mit schon zerrissenem Geiste an die Sache, und es kann darum das Eine nie an sie gelangen, weil sie selbst niemals das Eine sind.

Darum verliert auch an ihnen alle Belehrung ihren Effekt, weil dieselbe, um an sie zu kommen, erst durch ihr Organ hindurchgehen muß; in diesem Durchgange aber ihre eigene Form verliert, und die Form ihres Organes annimmt. Wenn man z. B. mit ihnen vom Ich, als der Grundform alles Wissens redet, so vermögen sie dieses Ich gar nicht anders an sich zu

bringen, denn als ein objektives, durch ein anders ihm entgegengesetztes Objektives, bestimmtes Sein, weil diese letztere Form eben die Grundform der Einbildungskraft ist; es ist darum nothwendig, daß sie die Wissenschaftslehre also verstehen, wie das deutsche Publikum sie verstanden hat; und es ist eben dadurch klar, daß gar keine Wissenschaftslehre an sie zu kommen vermag, sondern statt derselben nur ein höchst verkehrtes System, welches sie durch die entgegengesetzte Verkehrtheit berichtigen wollen.

Das einfache Denken ist das innere Sehen; das Phantasiren dagegen ist ein blindes Tappen, dessen Grund dem Tapper ewig verborgen bleibt. Die Wissenschaftslehre war ein Gemälde, auf Licht und Augen berechnet, und wurde in der Voraussetzung, daß dergleichen vorhanden wären, dem Publikum vorgelegt. Man tappte einige Jahre herum auf dem Gemälde, und es fanden sich Einige, welche Höflichkeitshalber versicherten, daß sie die angeblich abgezeichneten Gestalten unter dem Finger fühlten. Andere, die mehr Muth hatten, bekannten, daß sie Nichts fühlten; dadurch verminderte sich denn auch die Schüchternheit und die falsche Schaam der Erstern, und sie nahmen ihr Wort zurück. Es fand sich indessen Einer, der der allgemeinen Noth sich annahm, und aus allerlei altem Abgange einen Teig zusammenknetete, den er ihnen darbot. Seit der Zeit befleißigt Jeder, der Finger hat, sich des Befühlens, und es ist ein öffentliches Dankfest darüber angesagt, daß das Absolute betastbar geworden.

Wo der eigentliche Punkt des Streites, den die Wissenschaftslehre gegen sie führt, wahrhaftig liege, weiß unter allen vorgeblich philosophirenden deutschen Schriftstellern Keiner; ich sage mit Bedacht Keiner, und gedenke hierüber dermalen keine Ausnahme zu gestatten. Daß auch dieses System dafür halte, die Betastung sei der einzige innere Sinn, und daß es auch ein bloßes, nur etwas wunderbares und von dem ihrigen verschiedenes Betasten sei, darüber regt nirgends sich einiger Zweifel. Ferner halten sie dafür, der Streit sei über objektive Wahrheiten, und unser System läugne bloß einige Sätze, die sie behaupten, und wolle diese durch andere Sätze verdrängen; da doch dieses System eine Bestreitung ihres gesammten geistigen

Seins und Lebens in der Wurzel ist, und ihnen vor allen Dingen Klarheit anmuthet, worauf es sich mit der Wahrheit ohne Weiteres auch geben werde. Nicht darauf kommt es an, was ihr denket, würde die Wissenschaftslehre ihnen sagen; denn euer gesammtes Denken ist schon nothwendig Irrthum, und es ist sehr gleichgültig, ob ihr auf die Eine Weise irret, oder auf die andere; sondern darauf, was ihr innerlich und geistig seid. Seid das Rechte, so werdet ihr auch das Rechte denken; lebet geistig das Eine, so werdet ihr dasselbe auch erschauen.

Nun aber ist das Erstere nicht ganz leicht, und wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß dermalen mehr Geneigtheit und Fähigkeit dazu sich unter den Deutschen vorfinden werde, als ihrer seit dreizehn Jahren, oder wenn wir Kant, von welchem, nur mit etwas größerm Aufwande des eignen Scharfsinnes, dasselbe sich hätte lernen lassen, dazu nehmen, als seit fünfundzwanzig Jahren sich dargelegt hat. Dennoch wollen wir die neuerdings vom Publikum bei Seite gesetzte Sache wieder in Anregung bringen; unbekümmert übrigens darum, ob auch diese Anregung in derselben leeren Luft, in welcher seit geraumer Zeit alle Anregungen zum Besseren fruchtlos verhallet sind, gleichfalls ohne Erfolg verhallen werde.

Um vor allen Dingen den Stand der Einstimmigkeit so wie des Streites der Wissenschaftslehre mit dem Publikum festzustellen, und dadurch unsern eigentlichen dermaligen Zweck zu bestimmen:

Das Publikum will — wir fügen uns vorläufig seiner Sprache, bis wir tiefer unten dieselbe zerstören werden — das Publikum will Realität. Dasselbe wollen auch wir; und wir sind sonach hierüber mit ihm einig.

Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die, in ihrer absoluten Einheit erfaßt werden könnende, und von ihr also erfaßte Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sei; bildend aus sich selber heraus, durch ihre gleichfalls vollständig, und aus Einem Principe zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst, ein System von andern eben so leeren

Schemen und Schatten; und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung fest und unwandelbar zu bestehen.

Das Publikum, welches sein geistiges Leben über diese Form nicht hinweg zu versetzen, noch dieselbe von sich abzulösen, und sie frei anzuschauen vermag, hat, eben ohne es selbst zu wissen, seine Realität nur in dieser Form; da es nun aber doch Realität haben muß, so ist es geneigt, jenen von der Wissenschaftslehre geführten Beweis für fehlerhaft zu halten, weil ihm dadurch seine Realität, die es nicht umhin kann, für die einzig mögliche zu halten, vernichtet wird.

Wenn wir nun bei diesem Stande der Sachen einen Augenblick annehmen wollen, daß diesem Publikum geholfen sei, und daß es uns zu verstehen vermöge; so könnte das Erstere nur dadurch geschehen, daß man mit ihm gemeinschaftlich und vor seinen Augen die Form, in der es befangen bleibt, ablöste und ausschiede und nun zeigte, daß zwar seine Realität, keinesweges aber alle Realität vernichtet sei, sondern daß im Hintergrunde der Form, und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität zum Vorschein komme.

Dieses Letztere ist nun diejenige Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit, durch eine neue und möglichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre, in ihren ersten und tiefsten Grundzügen zu lösen gedenken.

So Jemand will, so mag er eine solche Arbeit auch für die Erfüllung des vor Langem gegebenen Versprechens einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre nehmen; welcher Erfüllung ich mich übrigens, weil mir immer deutlicher geworden, daß die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sei, schon längst entbunden hatte, und jetzt sie weiter hinausschiebe. Wie es mir aus den öffentlichen Aeusserungen dieser Erwartung wahrscheinlich geworden, hoffte man besonders, daß durch die neue Darstellung das Studium dieser Wissenschaft bequemer werden sollte; welcher Hoffnung zu entsprechen ich weder ehemals noch jetzt große Fähigkeit oder Geneigtheit in mir verspüre.

Da ich so eben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publikum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus Alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge; und in der analytisch-synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpunkte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität, mit der absoluten Causalität; und diesen Charakter wird der Leser in allen unsern jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden.

II.

Zur vorläufigen Erwägung.

Wenn es nun etwa Jemand zu der Einsicht gebracht hätte, daß das Sein — ich muß, um die Rede anknüpfen zu können, von diesem Begriffe, den ich demnächst zu zerstören gedenke, ausgehen — daß das Sein schlechthin nur Eins, durchaus nicht Zwei, und ein in sich selber Geschlossenes und Vollendetes, eine Identität, keineswegs aber eine Mancherleiheit sein könnte; so würde von einem Solchen billiger Weise zu fordern sein, daß er nach dieser Einsicht nun auch wirklich verführe, nicht aber zur Stunde wiederum gegen sie handelte, daß er demnach, falls er etwa noch überdies ein solches Sein nicht problematisch an seinen Ort gestellt sein lassen, sondern positiv und bejahend dasselbe annehmen wollte, dasselbe, treu seinem Grundsatze, eben nur in's positive Sein selber, oder in's Leben setzen, und annehmen müsse, daß es eben nur unmittelbar lebend, und im unmittelba-

ren Erleben und durchaus auf keine andere Weise sich bewahrheiten könne. Wollte er nun etwa dieses Leben wiederum absolut nennen, wie ihm, wenn er nur dadurch keinen Gegensatz, der ja gegen die angenommene Einheit des Seins streiten würde, aufstellen, sondern nur so viel sagen wollte, daß dies das Eine in sich vollendete Sein sei, ausser welchem gar nichts Anderes sein könne: so würde er annehmen müssen, daß das Absolute nur in dem einzig möglichen innern Leben von sich, aus sich, durch sich sei, und durchaus auf keine andere Weise sein könne, daß nur im unmittelbaren Leben das Absolute sei, und ausser dem unmittelbaren Leben gar kein anderes Sein es gebe, und alles Sein nur gelebt, nicht aber auf andere Weise vollzogen werden könne. Könnte nun ein Solcher auch wohl freilich sich nicht abläugnen, daß er in dieser Operation das Leben doch nur dächte, und objektiv vor sich hinstellte, so müßte sich derselbe nur recht verstehen, um sogleich einzusehen, daß er dennoch nicht diesen Gedanken seines Lebens, und das Produkt seines Denkens meine, indem er ja das Leben aus sich und von sich selbst, nicht aber aus seinen Gedanken heraus, gedacht zu haben vermeint, sonach an diesem Gedanken sein Denken ausdrücklich zerstört, und durch den Inhalt dieses einzig möglichen wahren Gedankens, das Denken, als etwas für sich bedeuten wollend, völlig vernichtet würde. Geradezu aber würde gegen die vorausgesetzte Einsicht gehandelt werden, wenn Jemand das Sein, und da das Sein durchaus das Absolute ist, das Absolute, in ein nicht Einfaches, sondern Mannigfaltiges, und in ein sichtbares Erzeugniß und Produkt eines Andern ausser ihm setzen wollte. Dergleichen ist nun eben der Begriff des Seins, von welchem wir die Rede anhoben. Er ist nicht von sich, sondern aus dem Denken, und dieses Sein ist in sich selbst todt, wie dies auch nicht anders sein kann, da sein Schöpfer, das Denken, in sich selbst todt ist, und an dem einzigen wahren Gedanken, dem des Lebens, sich also bewährt. Auch bewährt dieses Sein sich wirklich also todt im Gebrauche, indem es für sich selbst nicht aus der Stelle rückt, und durch mündliche Wiederholbarkeit doch ein Etwas aus ihm herauskommt, sondern erst durch einen zweiten Ansatz des

Denkens ihm Leben und Bewegung, als ein zufälliges Prädikat ertheilt wird. Alle diese, dem Sein hinterher noch beigelegten Prädikate sind nun nothwendig willkührliche Erdichtungen, indem, falls das Denken auf eine glaubhafte Weise Bericht vom Leben abstatten sollte, das letztere selber darin eintreten, und unmittelbar von sich zeugen müßte; jenes Denken eines Seins aber gleich ursprünglich das Leben von sich ausgeschieden, und ausser aller unmittelbaren Berührung mit ihm sich gesetzt hat, und darum nicht berichten, sondern nur erdichten kann; von welchem Letztern freilich die Möglichkeit noch besonders zu erklären ist.

Würde nun etwa dennoch an einem gewissen Sinne, der noch näher zu bestimmen sein würde, angenommen, daß Wir, oder was dasselbe bedeutet, daß Bewußtsein sei: so wäre dieses, innerhalb der vorausgesetzten Grundeinsicht, nur also zu begreifen, daß das Eine absolute Leben eben das unsrige, und das unsrige das absolute Leben sei, indem es nicht zwei Leben, sondern nur Ein Leben zu geben vermöge, und daß das Absolute auch in uns eben nur unmittelbar lebend, und im Leben, und auf keine andere Weise dazusein vermöge, indem es überhaupt auf keine andere Weise dazusein vermag; und wiederum, daß nur in uns das Absolute lebt, nachdem es überhaupt in uns lebt, es aber nicht zweimal zu leben vermag. Inwiefern aber nun ferner angenommen wird, daß wir nicht bloß das Eine Leben, sondern zugleich auch Wir oder Bewußtsein sind, so würde insofern das Eine Leben in die Form des Ich eintreten. Sollte sich, wie wir aus guten Gründen vorläufig vermuthen, diese Ichform klar durchdringen lassen, so würden wir einsehen, was an uns und unserm Bewußtsein lediglich aus jener Form erfolge, und was somit nicht reines, sondern formirtes Leben sei; und vermöchten wir nun dieses von unserm gesammten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was an uns als reines und absolutes Leben, was man gewöhnlich das Reale nennt, übrig bliebe. Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche Lebenslehre ist, entstehen.

Was insbesondere das erste aufgestellte todte Sein betrifft,

so würde erhellen, daß dieses durchaus nicht das Absolute, sondern daß es nur das letzte Produkt des in uns in der Form des Ich eingetretenen wahrhaft absoluten Lebens sei; das letzte, sage ich, also dasjenige, in welchem in dieser Form das Leben abgeschlossen, erloschen und ausgestorben, somit in ihm schlechthin gar keine Realität übrig geblieben ist. Es würde einleuchten, daß eine wahrhaft lebendige Philosophie vom Leben fortgehen müsse zum Sein, und daß der Weg vom Sein zum Leben völlig verkehrt sei, und ein in allen seinen Theilen irriges System erzeugen müsse, und daß diejenigen, welche das Absolute als ein Sein absetzen, dasselbe rein aus sich ausgetilgt haben. Auch in der Wissenschaft kann man das Absolute nicht ausser sich anschauen, welches ein reines Hirngespinnst giebt, sondern man muß in eigener Person das Absolute sein und leben.

Ich füge nur noch folgende zwei Bemerkungen hinzu. Zuvörderst, daß durch diesen Satz alle Philosophie ohne Ausnahme, ausser der Kantischen und der der Wissenschaftslehre, für völlig verkehrt, und ungereimt erklärt werde; und wir sprechen dieses bestimmt aus, indem wir niemals irgend eine Ausnahme, wie sie Neuere haben mögen, zu gestatten gedenken. Sodann, so klar und so handgreiflich einleuchtend die gemachte Bemerkung auch Jedem ist, der sie eben versteht, so möchte es doch Leser geben, die gar nicht leicht in dieselbe sich fänden. Der Grund ist der, weil es einiger Anstrengung bedarf, um sich zur Vollziehung der angemutheten Consequenz zu bringen, und dieselbe in seine freie und besonnene Gewalt zu bekommen, zuwider dem natürlichen Hange im Menschen, zum objektivirenden Denken, als dem leichtesten, und Jedem ohne alle Mühe und Besonnenheit sich anwerfenden zurückzukehren. Dennoch kann die Vollziehung dieser Einsicht nicht erlassen werden, indem ausserdem es beim blinden Tappen bleibt, und kein Sehen erfolgt, und der ganze Unterricht, aus Mangel eines tauglichen Organs der Aufnahme, seines Zweckes verfehlt.

Endlich, daß beim Leben angehoben werden müsse und von diesem erst zum Sein fortgegangen werden könne, hat nur vorläufig verständlich gemacht werden sollen, um den dermalen vor-

handenen Grund alles Irrthums bei Zeiten aus dem Wege zu bringen. Keineswegeſ aber haben wir uns dadurch die Möglichkeit abschneiden wollen, falls es nothwendig werden sollte, sogar über das Leben hinauszugehen, und auch dieses als nichts Einfaches und Erstes, sondern als Produkt einer klar nachzuweisenden Synthesis, nur ja nicht aus dem Sein darzustellen.

Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere *).

1) Ich trage, laut der Wissenschaftslehre, auf die Natur den Begriff meiner selbst über, so weit ich es kann, ohne die Natur selbst in ihrem Charakter aufzuheben, d. i. ohne sie zur Intelligenz (Ich, sich selbst setzend) zu machen.

(Die Intelligenz ist höhere Potenz aus der Natur, kann Zweierlei heißen: a) Wenn ich alles Denkbare willkührlich als mir schon von anderwärts her bekannt, zusammenfasse und heraufsteige; so ist im Menschen durchaus Alles, was in der Natur ist, und ausserdem noch mehr, — ein Natürliches nämlich (die bloße Bestimmbarkeit der Articulation, durch welche Natur und Freiheit zusammenhängt), und ein Uebernatürliches. Insofern ist in diesem Systeme des Denkbaren die Intelligenz eine höhere Potenz. Beide, die Natur und die Intelligenz, schließen in diesem bloß aufzählenden, nicht begründenden Systeme ohne Hiatus an einander; und insofern ist jener Satz richtig. — b) Er kann aber auch heißen: die Intelligenz ist in einem Natursysteme selbst eine höhere Potenz (Aeusserung) der Natur; und insofern ist dieser Satz offenbar falsch, und durch die Transscendentalphilosophie durchaus widerlegt. — Die Natur ist Produkt der Intelligenz; wie kann denn nun durch einen offenbaren Cirkel die Intelligenz wieder Produkt der Natur sein? — Vielmehr ist im Menschen selbst, so weit er Natur ist, die Naturkraft selbst, um der Freiheit willen, nicht zu Ende gegangen;

*) Geschrieben im Jahre 1799 oder 1800.

auf den Confinien der Natur und des Geistes liegt Etwas, was der Natur besser zukommt.

c) Nur in einem Systeme der intelligibeln Welt hätte dieser Satz eine Bedeutung. Die endliche Intelligenz ist nämlich allerdings niedere Potenz der absoluten. In dieser liegt aber ein — bloß Bestimmbares, wovon die wirkliche Intelligenz, das empirische Ich die höhere Potenz ist. Dies bloß Bestimmbare ist die Natur ihren durchaus unerklärlichen und unbegreiflichen Grundelementen nach ꝛc. Aber die letztern gehören nicht in eine Naturphilosophie, die die Natur nur zur Wirklichkeit gediehen, d. h. wirklich intelligirt, in die Grundform der Intelligenz aufgenommen, zu begreifen hat, d. h. nur inwiefern die Natur Produkt der absoluten Intelligenz geworden ist. — Die erstere Ansicht ist demnach eigentlich nur realistisch-encyklopädisch, nicht philosophisch. In einer Naturphilosophie ist der aufgestellte Satz demnach offenbar falsch. — Nur durch seine hochpoetische Seite, welche Poesie stets eine Ahnung des Intelligibeln ist, zieht er an. Jacob Böhme).

2) Ich versinnliche diese Uebertragung (§. 1.) einzeln und momentweise in der Anschauung. Es wird mir zur Erfahrung.

3) Das Höchste in mir, unabhängig vom Bewußtsein und das unmittelbare Objekt des letztern, ist der Trieb. Es ist das Höchste, was die Intelligenz in der Natur ausser sich darstellt. (Also das unmittelbar Fühlbare (Stoff, Element des Gefühls), keineswegs das Gefühl selbst, welches ja schon ein Bewußtsein ist).

4) Jedem Atom in der Natur legt die Intelligenz Trieb bei, oder strenger: durch dieses Setzen und Realisiren eines Triebes ausser sich, entsteht ihr eben eine Natur. Trieb = ein Streben, ausser sich zu wirken, und in sich wirken zu lassen: — welches Letztere Wechselglieder sind, nur verschieden nach dem Grade und der Höhe des Naturprodukts. (Beispiele werden sich finden: Anziehung und Abstoßung, überhaupt Polarität, tiefer dann die chemischen Wechselbeziehungen).

5) Durch diesen innern, immanenten Trieb ist die Natur jedes Atoms absolut bestimmt, welche ich hier — nach der mir

eigenen Bedeutung — einstweilen seine chemische Natur nennen will.

6) Es ist klar, daß diese chemischen Kräfte in der Natur, ebenso wie der Trieb im Menschen, ohne Aeusserung bleiben, also bloß abstrakt gesetzt werden; wenn nicht die Bedingung ihrer Verwirklichung gesetzt wird. »Rohe Materie«: — eigentlich eine (leere) Abstraktion von der Wirksamkeit des Triebes; wie denn der Trieb überhaupt (als nicht durch und durch bestimmter) aber auch nur eine Abstraktion ist. — In concreto muß ja Alles erscheinen, was in der Intelligenz gesetzt ist.

7) Abstraktion niederer Potenz ist es (concretum), da der Trieb, durch Vereinigung des Zusammenpassenden in Wirksamkeit gesetzt wird.

8) Entweder einseitig, bloße Causalität, die sich in einem Produkt ergießt, so daß das, worauf sie wirkt, durch sie selbst nicht zur Rückwirkung bestimmt wird, also bloß ein ruhiges Residuum der erloschenen Kraft übrig bleibt. Mineral; Krystallisation der Erden und Metalle, die deswegen in geraden Linien anschießen. Hier ist bloßes Resultat, keineswegs Organisation; daher keine fortgesetzte, sich daraus erneuernde Wechselwirkung mit der Welt um sie her, weil die chemische Kraft durch die undurchdrungene gleichmäßige Masse gebunden ist. (Ist wieder eine Abstraktion).

9) Oder gegenseitig, daß Beide oder Alle sich innig durchdringen, gegenseitig auflösen, und in ein neues Ganze zusammenfließen. (Organisation, in einfachster Abstraktion dargestellt an der Pflanze).

10) In ein neues Ganze zusammenfließen, daß weder a noch b c u. s. w., sondern das Resultat der innigsten Vereinigung dieser Aller ist. (Eine Kraft, Eine Seele, Ein Geist).

Dies bildet innerhalb der Natur nun eine höhere Potenz, — eine eigene in sich geschlossene Natur.

11) Aber nihil per saltum. Die Vereinigung ist absolut: die Durchdringung geht allmählich von Statten. In dieser Arbeit des Durchdringens zieht jede Kraft aus der sie umgebenden Natur das ihr Homogene an, stößt das durch die Ten-

denz des Durchdringens Abgewiesene aus, und greift so als Ganzes ein in die sie umgebende chemische Natur, so weit nur ihr Wirkungskreis reicht. Leben, unendliche Wechselwirkung in sich selbst und nach Aussen; hier Pflanzenleben, Wachsthum. Absolute Durchdringung, Blüthe. Vom Momente dieser höchsten Durchdringung an sind die organischen Kräfte, als einzelne, aufgehoben, weil sie in jenem Produkte concentrirt sind. Damit erlischt die weiter treibende Entwicklungskraft, die Pflanze hört auf zu wachsen, (eben so wie sie gegen die Blüthezeit weniger wächst). Durch diese Stockung des Lebens, durch die Ausscheidung dessen, was in die absolute Durchdringung nicht aufgenommen werden kann, tritt die Pflanze aus der Wechselwirkung mit der übrigen Welt heraus, das Resultat der Durchdringung bleibt, als trockner Saame, zurück; sie selbst aber geht als dies Einzelne unter. (Einwürfe aus der Erfahrung thun Nichts gegen den Begriff. Dieser wird sich auch bei den scheinbaren Ausnahmen, nur schwächer ausgedrückt, gewiß wiederfinden).

(Der Saame wird aber wieder geweckt durch die universellen Entwicklungsmomente in der Natur, Wärme, Feuchtigkeit; und nun geht der Kreislauf von Neuem an. Die chemischen Bestandtheile liegen in ihm; durch jene Einwirkung (die der Gährung analog sein mag) gerathen sie mit der sie umgebenden Welt wieder in Conflict. Der Weg der Natur ist ein ewiger Kreislauf der Analyse und Synthese. Gährung ist Analyse; Entwicklung des Individuellen und Sichbehaupten derselben ist Synthese. — (Fruchtbarkeit der Pflanze, wo mehrere ihres Gleichen mit vereinter Kraft auf die umgebende Welt wirken).

Unterschied der todten (künstlichen) und lebendigen Chemie. Die erstere hat stets nur Resultate, nie die einfachen Kräfte: sie analysirt, synthesirt nicht, kann darum auch nicht in die Naturbedingungen versetzen.

12) Die Pflanze ist sonach ein Mittelpunkt eines chemisch-organischen Attractions- und Repulsionskreises, den wir uns wie innere Belebung denken können.

13) Diese Bewegung ist selbst zu realisiren, als im Triebe gesetzt: sie muß als selbstständiges Princip in der Natur auftreten.

14) In sich selbst zurückgehender, also sich selbst bestimmender Bewegungstrieb, durch Synthesis zum Ganzen zusammenwirkender Theile, System des zusammengesetztern Organismus, Articulation. Dies das Thier.

15) Was ist nun das Thier? Zunächst System von Pflanzenseelen. Seine Seele, die durch Natur entstandene Einheit derselben. Seine Welt: theils die der Pflanzen: (Nahrung, durch Synthesis aus vegetabilischer, durch Analysis, aus animalischer Natur), theils die der Thiere, wovon sogleich.

Das Thier wie die Pflanze ist wachsend, sich bildend, eben nach der gesteigerten Pflanzen- oder allgemein organischen Natur in ihm; nur in höherer Potenz.

16) Seine Beziehung auf die Welt. — Hier Rekapitulation der früheren Punkte.

Die Wirkungssphäre einer wachsenden Pflanze ist ein steter Wirbel einer chemischen Attraction und Repulsion, dessen Mittelpunkt (idealer — Seele) die Eine Kraft der Pflanze selbst ist. Wir können diesen Ab- und Zufluß nicht anders, denn eine uns nur unsichtbare Bewegung im Raume denken. — Die Pflanzenseele ist sonach nicht nur Princip einer bestimmten Organisation (Durchdringung und Vereinigung verschiedener chemischer Kräfte), sondern auch Princip einer Bewegung in der Natur: bewegendes Princip.

In diesem Falle ist die Bewegung lediglich ein Leiden, Fortgetrieben- und Fortgezogenwerden, also nicht Prädikat einer absolut selbstständigen Organisation. (Eigentlich ist von ihrer (der Bewegung) Selbstständigkeit nur abstrahirt in dieser niedern Potenz. — Die Bewegung in der Natur muß als Trieb und eigenthümliche Kraft in einem vollständigen Systeme der Natur gleichfalls organisirt sein und vorkommen. Wie geschieht dies?

Zuvörderst: jedes Naturprodukt ist ein in sich organisch geschlossenes Ganze im Raume, wie die Pflanze. Dies müßte das unbekannte x, welches wir suchen, gleichfalls sein, und insofern hat es ein Princip der Organisation, einen Umkreis und Mittelpunkt derselben, kurz gleichfalls das, was wir Pflanzenseele nannten; welche hier als das Gemeinschaftliche bleibt und uns

vorläufig Nichts angeht. — Aber es ist ferner Realisation einer Naturbewegung, — zuvörderst in sich selbst. Dies kann nichts Anderes heißen, als daß das Princip der ursprünglichen Bewegung in jeden Theil seines organischen Körpers geworfen werden könne, also der Bestimmbarkeit nach darin sei; und zwar dies bloß durch seine eigene reine Natur als Trieb: daß also jeder einen Theil des Leibes oder auch das Ganze nach sich ziehen kann. (Dies ist nun offenbar der am Menschen erklärte Begriff der Articulation. Das Princip einer wirklichen Bewegung soll nur nicht, wie beim Menschen, der freie Wille — denn sodann wäre das Objekt nicht durchaus Natur — sondern die mit Nothwendigkeit sich bestimmende Natur selber sein, — ein Thier.

Vergleichen wir zuvörderst, mit Abstraktion davon, daß das Thier eine Pflanze ist, denn selbst dieses Wort dürfte hier eine andere Bedeutung erhalten, — diesen Begriff mit dem oben aufgestellten der Pflanze. In ihr und ihrem Wirkungskreise ging alle Bewegung aus Einem Mittelpunkte hervor, und auf denselben zurück. Im Thiere ist jeder mögliche Punkt — indem ja in ihm ein eigenthümliches Princip der Bewegung ruht, Mittelpunkt einer Pflanzenatmosphäre als seiner niedrigern Welt. (Das Thier wäre sonach ein System von Pflanzenseelen, und die Pflanze ein abgerissener, isolirter Thiertheil. Beide stehen in Wechselwirkung mit einander).

Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transscendentalem Idealismus *).

Seine Eintheilung der Philosophie in zwei Grundwissenschaften: Natur- und Transscendentalphilosophie.

Ich sage: aber jene Natur, als Objekt, denkst du doch nur; und sie ist dir nur, inwiefern du sie denkst. Sie läßt sich im Systeme des transscendentalen Idealismus nur dadurch erklären, daß von der Intelligenz abstrahirt wird: — es giebt eine solche Stufe, und diese ist der Uebergang von der Natur zur Intelligenz. — Ebenso ist es in der Theologie: sie ist die objektivirte Intelligenz und wäre sonach die dritte Grundwissenschaft.

Schelling sagt: ohne unsere praktische Natur würde man nicht auf den transscendentalen Idealismus getrieben werden.

Ich antworte: rechnest du auch die Freiheit der Reflexion (über das bloße Erkennen) zum Praktischen, dann hättest du recht. Wo nicht, so wird man schon durch die bloße Reflexion auf unser Wissen zum Idealismus getrieben. — Wenn wir nur wüßten von den Objekten, ohne von diesem Wissen wiederum zu wissen; dann wäre der transscendentale Idealismus nicht einmal möglich. Und dieser Standpunkt ist wissentlich der der Naturphilosophie, unwissentlich der des Dogmatismus.

Dagegen kann nun Schelling sagen: ebenso wie du die Naturphilosophie in deinen Kreis ziehest, ziehe ich den Idealismus in den meinigen, indem ich die Reflexion der Natur

*) Geschrieben im Jahre 1800.

auf sich selbst erkläre. — Ich antworte: 1) Hast du das wirklich gethan, d. h. geleistet? (Ich selbst habe es wohl in der Bestimmung des Menschen auch gesagt; aber läßt es sich auch deduciren, als nothwendig für die Natur, zumal da ja auch Schelling zugiebt, »daß es nicht im Begriff der Natur liege, daß auch ein Intelligentes sei, das sie vorstellt.« S. 3. »Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch Nichts wäre, das sie vorstellt«).

2) Gesetzt aber, du thätest es, kannst du auch die Reflexion der Reflexion, die Freiheit, kurz den ganzen transscendentalen Idealismus aus dem absolut Einfachen und Nothwendigen erklären? Offenbar nicht! Und nun vollends die Theologie.

Schelling hat freilich einen andern Begriff von transscendentalem Idealismus als ich. Es ist eben bei ihm der dritte mittlere Theil.

S. 28. »Daß das Selbstbewußtsein der feste Punkt ist, an den für uns Alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. — Daß nun aber dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines höhern Seins, — (vielleicht eines höheren Bewußtseins, und dieses eines noch höheren und so in's Unendliche fort sein könne) — mit Einem Wort, daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt Erklärbares sein möge, — erklärbar aus Etwas, von dem wir Nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewußtsein die ganze Synthesis unseres Wissens erst gemacht wird: — geht uns als Transscendental-Philosophen Nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äusserste, die es überhaupt für uns giebt.«

Hier liegt wieder Manches für seinen Unterschied, und es dürfte hier jene nothwendige Duplicität allerdings hervorgehen.

1) Das Wissen kann allerdings betrachtet werden als eine Art des Seins. 2) Ich aber sage, alles Sein ist nur in Beziehung auf ein Wissen. Er entgegnet mir: Nein, alles Wissen ist nur eine Art des Seins.

Habe ich mehr Recht zu sagen, was ich sage, als Er, was er sagt? Können wir uns überhaupt jemals packen? —

Hier erscheint auch die Bouterwecksche Klage über Unerwiesenheit in einem günstigern Lichte. — Ich kann sagen: besinne dich; er wird antworten: wenn ich auf deinen Standpunkt mich versetze, so hast du freilich gewonnen. Aber das will ich eben nicht, wie kannst du mich denn dazu nöthigen?

Kann ich es nicht auf die obige Weise durch die Reflexion der Reflexion, wenn er etwa die einfache Reflexion (das Selbst) als Modus des Seins erklären sollte? — Offenbar: es entsteht da eine ganz neue, das Sein, die Objektivität gar nicht begleitende, aus derselben herausgehobene Reihe; indeß das Erstere, das Sein, seinen Weg unabhängig von allem Wissen fortläuft.

Es ist damit sehr Schellings Natur-Philosophie zu vergleichen. — Er denkt die Natur als Eine Thätigkeit, die durch ein andere gehemmt wird, und dadurch, auf den verschiedenen Graden dieser Hemmung, Erscheinungen erzeugt. Die Intelligenz dagegen ist eine sich selbst, durch sich selbst ergreifende und hemmende Kraft: dies ist der wahre Gegensatz zur Natur, das in sich absolut Zurückkehrende, das Selbst, die nicht aus dem absolut Entgegengesetzten, objektiv Einfachen durch bloße Steigerung (Sublimirung) desselben hergeleitet werden kann, sondern die ihr eigener Anfang und Voraussetzung ist, sonach das Erste, Absolute; Einheit, zugleich als Duplicität: mithin eben das, was an sich selbst zugleich Ursache und Wirkung seiner selbst ist. Sonst bleiben wir bei jenem Dualismus und der hypothetischen Annahme zweier Kräfte stehen, die wir dann von Rechtswegen wieder aus etwas Anderm erklären müßten, und dieses abermals aus etwas Anderm, wodurch der alte Regreß in's Unendliche, und die reine Willkühr und Principlosigkeit wieder an die Tagesordnung käme.

Dies also packt ihn sicher und entscheidend. Dies dürfte er aus der Natur nimmermehr herausbringen; nimmermehr ein Ich*).

---

*) Vergl. das in der Lebensbeschreibung Th. I. S. 416. 17 mitgetheilte philosophische Schreiben.

Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme.

(In der Zeitschrift für spekulative Physik, II. Bd. 2. Heft).

Die Darstellung hebt an mit folgender Erklärung:

»Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.«

Durch solche Erklärung oder Realdefinition wird der definirte Gegenstand als ein fertiges Objekt hingestellt und abgeschlossen: ich sehe daher nicht, wie von hier aus zum nächsten und jedem fernern Gedanken übergegangen werden soll. Man kann da nur wieder anfangen, mit einem neuen Anlauf und etwas Neues, ebenso Abgeschlossenes setzen. Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten. So ist das Folgende auch nur so historisch, berichtend von einer vielleicht schon vollzogenen Construction, aber nicht die sich vollziehende philosophische Construction selber.

Noch schlimmer ist aber, nicht zu sehen, daß die Eine und absolute Vernunft, ausser der Nichts sein soll, nicht die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven sein kann, ohne zugleich und in derselben ungetheilten Wesenheit auch die Differenz der beiden zu sein; daß hier sonach ausser der Einen differenzirenden Vernunft noch eine zweite differenzirende im Sinne behalten wird, welche sodann auch wohl in aller Stille gute Dienste leisten dürfte, indem diese wirklich das stillschweigende Motiv ist, um aus der leeren und abstrakten Indifferenz, mit der Nichts anzufangen, überhaupt nur weiter zu kommen. Dieser Fehler ist nun nicht bloß ein kleiner und unbedeutender Verstoß, sondern von den wichtigsten Folgen, indem durch diese Verwechslung die ganze Deduction zu Stande kommt.

Endlich ist durch diese Erklärung die Vernunft vollkommen bestimmt und in sich abgeschlossen, d. i. todt; und der Verfasser kann nun seinen Satz zwar nach Belieben wiederholen und um-

schreiben, niemals aber auf eine rechtliche und consequente Weise ein Mittel finden, um aus ihm heraus zu seinen fernern Bestimmungen zu kommen.

Wenn er nun wirklich anfängt, nach seiner Weise den Todten wieder zu erwecken, und in den folgenden §§. die Prädikate des Nichts und der Allheit, der Einheit und Gleichheit mit sich selber an diesen Begriff der Vernunft hält und in sie hineindemonstrirt, muß zunächst gefragt werden, wie er selbst nur zu diesen Prädikaten gelange, indem ja, wenn durch die erste Erklärung das Wesen der Vernunft wirklich erschöpft wäre, diese Prädikate erst durch eine Analyse jener Erklärung, als im Wesen der Vernunft nothwendig begründet, abgeleitet werden müssen. Hier zeigt sich schon das Leben und Regen jener §. 1. im Sinne behaltenen differenzirenden Vernunft in der Person ihres Autors, welche sogleich im folgenden §. heraustritt.

§. 2. »Ausser der Vernunft ist Nichts, und in ihr ist Alles.« Dieser Satz folgt unmittelbar aus §. 1. Zu allem möglichen Differenten, — ein solches Differente einmal vorausgesetzt, was nur in Folge faktischer Erfahrung angenommen werden kann — ist die Vernunft das Indifferente. Aber der nachfolgende, gleichfalls nur formelle und äusserlich bleibende Beweis verdirbt Alles. — Sie kann sich zu einem ausser ihr Existirenden weder verhalten, wie Subjekt zu Objekt, noch wie Objekt zu Objekt, weil Beides gegen die Voraussetzung des §. 1. sei, die Vernunft als die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu denken. — a) Wir sehen ein, was aus §. 1. folgt: verhielte sich die absolute Vernunft zu dem ausser ihr Angenommenen wie Subjektives zu Objektivem, so müßte sie schon ihr Wesen aufgegeben haben, müßte in die Differenz getreten sein. b) Objektives zu Objektivem ist vollends ein Undenkbares. Objektivität existirt und ist zu denken überhaupt nur im Gegensatze des Subjektiven: Objekt für ein Subjekt und umgekehrt. Vom Objekte eines Objektes aber kann man überhaupt in keinem Sinne reden. Was wahrhaft ausser der absoluten Indifferenz wäre, steht zu ihr in gar keinem Verhältniß; es wäre eben ein zweites Absolute, ein zweites Universum, das weder be-

jaht noch verneint werden könnte. — Man sieht, daß vom Verfasser bei seinem §. schon die weit spätere Erklärung (§. 26.) vorausgesetzt wird: »die absolute Identität sei die absolute Totalität, das Universum.« Denn nur daraus folgt rechtmäßiger Weise ein Satz wie der in §. 2. ausgedrückte. — Auf geradem Wege sollte er vielmehr heißen: Was ausser der absoluten Indifferenz ist, — unentschieden, was und ob Etwas sei — ist in keinem Sinne für sie vorhanden, indem sie weder als Subjektives, noch als Objektives sich zu demselben verhalten kann.

§. 3. »Die Vernunft ist (a) schlechthin Eine, (b) schlechthin sich selbst gleich.« — a) »Denn wäre nicht jenes, so müßte es vom Sein der Vernunft noch einen andern Grund geben, als sie selbst: denn sie enthält nur den Grund, daß sie selbst ist« u. s. w. — Woher hier plötzlich die Kategorien des Grundes, noch dazu zum Behuf des Beweises der (formellen) Einheit der Vernunft? Grund ist eine weit speciellere Kategorie, da eintretend, wo eine qualitative Bestimmtheit erklärt werden soll.

Aber auch abgesehen davon, ist diese Beweisführung entweder überflüssig, oder sie reicht nicht aus. Soll sie beweisen, daß zu allem faktisch vorhandenen Differenten nur Eine Indifferenz zu setzen sei; so folgt dies unmittelbar schon aus §§. 1 u. 2. — Oder sie soll, ganz abgesehen von allem Faktischen, wie dies von philosophischen Rechtswegen zu verlangen ist, zeigen, daß die absolute Indifferenz ihrem reinen Begriffe nach nur Eine sei; (weil sie sonst nicht absolut wäre, wie jener Beweis sich vernehmen läßt): so kann kein Beweis, und am Wenigsten vorliegender, dies leisten. Aus dem bloßen Begriffe des Absoluten, des Aussichselbstseins kann so wenig auf die Einheit oder Vielheit desselben als auf die Existenz eines solchen geschlossen werden. Bloßes Denken eines Begriffes, einer Form der Subsumtion kann über das darunter zu Subsumirende bekanntlich nicht entscheiden.

§. 4. Die Vernunft ist, nach dem Vorhergehenden, in sich einfach und sich selbst gleich. Also »das höchste (sollte hei-

ßen: »einzige«) Gesetz derselben ist das Gesetz der Identität, allgemein ausgedrückt A = A.« — Nun wird aber zugleich mit eingefügt: nicht allein für sie das höchste Gesetz, sondern für alles Sein (insofern es in der Vernunft begriffen ist), da Nichts ist, ausser der Vernunft. — Jenes Gesetz ist anerkanntermaaßen die einzige unbedingte Wahrheit für alles im Denken oder Sein Gesetzte (Positive;) ausdrückend die reine Bejahung, welche nicht zugleich dasselbige verneinen kann, — die Form der Position, und schlechthin nichts mehr. In dieser Fassung scheint es aber nur zu einem durch das Befaßtsein aller Dinge in der Vernunft vermittelten Gesetze für diese Dinge zu werden: es ist nicht schlechthin von ihnen gültig, sondern nur darum, weil die absolute Vernunft sich in ihnen bejaht, wie es späterhin heißt; wodurch die nur formelle Bedeutung jenes Satzes auf eine völlig unbewiesene und unrechtmäßige Weise in den Sinn eines mit sich identisch bleibenden Sichselbstsetzens der absoluten Vernunft in den Dingen umgedeutet wird.

Zusatz 2 wird zugegeben.

§. 6 lehrt, daß A = A, allgemein gedacht, gar nicht von dem Sein von A, sondern nur davon rede, daß, falls es sei, es unter das Gesetz der Identität falle, sich selbst schlechthin gleich sei: das einzige Sein, was durch jenen Satz gesetzt sei, sei daher (nicht das Sein von A sondern) das Sein der Identität. Soll unter Sein der Identität weiter nichts verstanden werden, als die unbedingte Gültigkeit dieses Gesetzes; also was in Zusatz 2 zu §. 4. eine ewige Wahrheit genannt wird, (ein ideelles Sein = Allgemeingültigkeit, wobei von der Wirklichkeit nicht die Rede ist;) so ist obiger Satz zuzugeben.

§. 7. Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die der absoluten Identität.« Daß A = A unbedingte Erkenntniß sei, liegt schon im Vorhergehenden, wo jener Satz eine ewige Wahrheit genannt worden. Also: daß er die einzige unbedingte Erkenntniß sei: soll hier bewiesen werden daraus, weil er allein das Wesen der absoluten Vernunft (Indif-

ferenz) ausdrücke. Kann zugegeben werden, trotz der auch hier nur äusserlichen Fassung des Beweises.

§. 8 wäre, wenn das Sein der Identität nichts mehr bedeuten soll, als was bei §. 6. als einzig zulässig bemerkt worden, nur Wiederholung des in diesem §. schon Erwiesenen, wo schon das absolute Sein der Identität (in diesem Sinne) dargethan war.

§. 9. »Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität. A = A ist ihr einziges Seinsgesetz; durch diesen Satz ist aber das Sein der absoluten Identität unmittelbar gesetzt; und, da deren Sein mit ihrem Wesen Eins ist« (§. 8. Zus. 1), »so ist die Vernunft sowohl ihrem Sein als Wesen nach Eins mit der absoluten Identität; und deßwegen« (Zusatz) »gehört das Sein eben so zum Wesen der Vernunft, als zu dem der absoluten Identität.« — Der Beweis wiederum nur formell. Der Nerv desselben beruht darauf, daß die absolute Indifferenz nichts Anderes sei, d. h. nicht anders definirt werden könne, denn als das sich selbst Gleiche; sie ist sonach unmittelbar Eins mit der absoluten Identität dem Sein und Wesen nach. Zunächst nämlich ist die absolute Identität das schlechthin gemeingültige Gesetz für alles Sein; das Sein derselben, wenn dieser Ausdruck überhaupt Sinn haben soll, kann daher nichts Anderes bedeuten, denn die Absolutheit, Unbedingtheit, Gemeingültigkeit jenes Gesetzes. Die absolute Vernunft sei Eines mit dieser Identität kann abermals nur heißen: sie fällt unter dieses Gesetz, ist darunter zu subsumiren, wie jedes Existirende überhaupt. Daß die Indifferenz nur diesem Gesetze unterworfen sei, und nur darnach zu bestimmen, durchaus aber durch kein anderes (wie etwa das übrige concrete Dasein) — welches ausgedrückt sein soll mit den Worten: »dem Wesen und Sein nach Eins mit der absoluten Identität«: — ändert an diesem Verhältnisse durchaus Nichts. Bis jetzt steht daher die Sache also: die absolute Vernunft geht auf in dem Gesetze der absoluten Identität, ein anderes Gesetz, eine andere Bestimmung paßt schlechthin nicht für sie, weil diese schon in die Differenz fallen würde. Nur so viel ist klar. Klar aber ist zugleich auch, daß

der Verfasser implicite damit hat erschleichen wollen den Satz: Zum Wesen der absoluten Vernunft gehöre das Sein; der aber weder auf diese Weise erwiesen werden kann; noch kann überhaupt von irgend Etwas ausgesagt werden, daß sein Wesen (Begriff) schon das Sein involvire. (Vgl. Spinozae Ethic. Lb. I. Propos. VII u. XI).

§. 10. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich. — Was heißt hier »unendlich«? Ewig? Absolut? Ohne alle Beziehung auf Zeit? Dann ist der Satz zuzugeben, aber bloß ein identischer Begriff, indem dies schon im Gedanken der Absolutheit unmittelbar liegt. Heißt unendlich aber positiv unendlich in seinen Affectionen und Bestimmungen, wie Spinoza sagt: aus Gottes Wesen folgt Unendliches auf unendliche Art, dann genügt der Beweis nicht: »denn wäre sie endlich« (d. h. folgte nur Endliches auf endliche Weise aus ihrem Wesen), »so läge der Grund ihrer Endlichkeit entweder in ihr selbst, d. h. sie wäre Ursache von einer Bestimmung in sich, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht die absolute Identität.« Vielmehr muß das Absolute aber allerdings gedacht werden als Bewirkendes und Bewirktes zugleich: das ist eben der unterscheidende Charakter der Absolutheit, daß sie selbst Grund ihres Seins, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich sei und in einem Schlage: damit ist aber keine Zweiheit, kein Doppelzustand derselben gesetzt, sondern die ganze Unterscheidung ist nur Produkt des den Begriff des Durchsichselbstseins analysirenden Denkens. Jener Beweis ist daher, weil er wieder nur äusserlich bleibt, auf ein schlechthin unwahres, dem erörterten Begriffe geradezu widersprechendes Argument gebaut: die absolute Identität ist eben, weil sie absolut ist, Bewirkendes und Bewirktes zugleich, und dies ist der einzige, ihr adäquate Begriff. Wäre sie »endlich,« so läge freilich der Grund ihrer Endlichkeit in ihr selbst, denn von aussen kann sie nicht begränzt oder auf irgend eine Weise bestimmt werden, so gewiß sie absolut ist. Aber daß die absolute Identität durch sich selbst in ihrer Absolutheit oder Unendlichkeit zugleich endlich sei, darin liegt kein

Widerspruch: Absolutheit ist eben die reine Selbstbestimmung. Hier liegen überhaupt noch tiefe Unklarheiten vorzüglich in dem Begriffe des Folgens von Bestimmungen aus dem Absoluten; dadurch wird schon das Princip des Wandels dem Unwandelbaren beigesellt, von dem wir in einer scharfen und stätigen Deduction noch Nichts wissen sollten.

In mehr zusammenfassender Kürze weiter. §. 11. ist als durch das Vorhergehende erledigt zu betrachten.

§. 12. »Alles, was ist, ist die absolute Identität und sonach Eins,« (Zus. 1) »und diese ist« (Zus. 2) »daher das Einzige, was an sich oder schlechthin ist.« Dies geben wir, wenn wir uns überhaupt auf diesen Standpunkt stellen, unbedingt zu, der Satz wäre aber eigentlich schon in §. 2. enthalten. Wir sind also mit Hülfe aller bisherigen Sätze durchaus nicht weiter gekommen, als daß wir den neuen Ausdruck: absolute Identität gewonnen haben, und A = A auf die absolute Vernunft angewendet.

§. 13 u. 14 folgen schlechthin aus dem Vorhergehenden: »Nichts ist dem Sein an sich nach entstanden,« und: »Nichts ist an sich betrachtet endlich.« Hier jedes Entstehen und Verfahren in Wahrheit geläugnet; es verändert und verwandelt sich schlechthin Nichts, weil Nichts ist, denn die absolute Identität, die reine, unwandelbare, uranfängliche Existenz. So gerade auch Spinoza. — Nun die Frage, wie damit ein Werden, eine Veränderung, überhaupt ein Mannigfaltiges ausser einander auszugleichen sei: kurz, die Dinge, wie wir sie in Zeit (dem Schema der Veränderung) und dem Raume (dem Schema der Mannigfaltigkeit) vorstellen. Schelling steht hier auf dem Standpunkte der ächten Spekulation; was in Zeit und Raum erscheint, ist in der That nicht;

jene Formen sind durchaus nichtig und müssen von der wahren Realität abgezogen werden; behauptet er mit jeder spekulativen Philosophie. Doch wie er jene Formen auf eine gründliche Weise in jenem Unwandelbaren, Einem, begreiflich machen, d. h. überhaupt eine Endlichkeit aus dem Ewigen herleiten will, darauf ist Acht zu geben; denn diese Herleitung ist eben die Aufgabe der Philosophie. — Der Zusatz und die Erläuterung zu §. 14. drückt jenen Standpunkt genau aus. Er sagt: »Die Dinge als endlich betrachten, heiße, sie nicht betrachten wie sie an sich sind; ebenso sie als mannigfaltig betrachten.« Formell betrachtet, widerspräche sich der letztere Zusatz: wenn wir an den Dingen ihre Mannigfaltigkeit aufheben, so sind sie selbst dadurch aufgehoben; überhaupt kann aber noch gar nicht von Dingen die Rede sein; wir kennen gegenwärtig noch Nichts, denn nur das Sein der Einen absoluten Identität. (In der »Erläuterung,« eben als solcher, ist dem Schriftsteller eine freiere, andeutende Sprache erlaubt, sonach haben wir die unbewiesenen Aeusserungen derselben nicht zu rügen. — »Unter allen bisherigen Philosophen habe nur Spinoza diese Wahrheit erkannt, obgleich er den Beweis nicht so vollständig geführt und so deutlich ausgesprochen habe« ꝛc. Warum nicht vollständig geführt und deutlich ausgesprochen? Wahrlich vollständiger und deutlicher als Schelling selbst. Wo giebt es einen schärfern Ausdruck dafür als den bei Spinoza: Gott sei die inwohnende, nicht aber die vorübergehende Ursache der Dinge?

§. 15. »Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A; oder: diese Form ist unmittelbar durch ihr Sein gesetzt.« Vorher bewies er, daß durch den Satz A = A unmittelbar das Sein der absoluten Identität gesetzt sei (§. 6.); und offenbar ist auch die absolute Identität nur unter der Form des Satzes A = A zu denken und zu beschreiben; wie nun aber umgekehrt A = A durch ihr Sein gesetzt werde, wie ferner sie nur in der Form des Satzes sein könne, damit läßt sich gar kein Sinn verbinden. A = A ist im Denken Ausdruck, Schema für das absolute

Gesetz der Identität: ihm irgendwie ein Sein zuzuschreiben, oder zu behaupten, die Identität existire (objektiv doch wohl) nothwendig unter der Form desselben; ferner, es sei ihr eine Duplicität von Subjekt und Prädikat zuzuschreiben: sie in der Einheit sei zugleich Subjekt und Prädikat: alles dies hat nach obiger Erörterung gar keinen Sinn: es sind logische Formen, die als solche zu objektiver Existenz zu erheben rein sinnlos ist. Ferner werden ebenso willkührlich Form und Sein unterschieden in dem Einen, Einfachen, Ununterscheidbaren. Beide aber fallen hier schlechthin zusammen, die Identität hat keine andere Form als ihre Existenz. — Also 1) wäre überhaupt zu beweisen gewesen, wie in der absoluten Identität Form von Sein zu unterscheiden sei: sie ist nichts Anderes, als reine sich selbst gleiche Existenz; aber dieses sich Gleichsein ist nichts Besonderes, als Form in der Identität von ihrem Sein zu unterscheidendes, sondern weiter nichts, denn Ausdruck der reinen Beziehung, Position; (»das ist sie und nichts Anderes,« ausdrücken wollend). Dieses aber auch geschenkt, so kann 2) A = A als Duplicität von Subjekt und Prädikat nicht objektive Form von Etwas sein; denn diese Duplicität ist selbst nur ein Denken und für das Denken; dieses unterscheidet Subjekt und Prädikat, die objektiv als Zweiheit gar nicht existiren; denn das Urtheil z. B. der Baum ist grün, sagt ja eben aus, daß beides zu Einem verbunden sei, negirt daher alle Zweiheit in ihnen und hält Beides eben nur erst im Denken aus einander, um sie desto fester zu verbinden. A = A kann also in keinem Sinn objektive Form von irgend Etwas werden. In Zus. 1 wird A = A auch die Form oder »Art« des Seins der absoluten Identität genannt.

Zus. 2. »Was aus der bloßen Form folgt, ist nicht an sich gesetzt.« An sich, davon der Gegensatz: durch ein Anderes gesetzt. Nicht das Absolute, sondern durch das Absolute; wie bei Spinoza die Affektionen und Modi, die dort die Form des Absoluten sind; diese sind durch das Absolute gesetzt, durch sein Sein erst herbeigeführt; dies unterscheidet nämlich

das Denken an ihnen; sonst keine Succession oder Werden in ihm.

§. 16. »Zwischen dem Subjekt und dem Prädikat in A = A ist kein Gegensatz an sich möglich.« Es ist ja dasselbe, was in A' und was in A'' gesetzt wird; also dies versteht sich von selbst. — Doch hier schiebt er schon eine Unterscheidung des Ansich von dem Nichtansich ein, indem er auf die faktischen Gegensätze anspielt; wodurch eben, ohne sich um die Ableitung jener Fakticität im Geringsten zu kümmern, der Satz vorbereitet werden soll, daß diese Gegensätze an sich nicht sind. Dies nun liegt schon im Vorhergehenden; seine Hauptsorge sollte vielmehr sein, uns begreiflich zu machen, wie sie dennoch wenigstens zu scheinen vermögen. Hier findet sich die Unterscheidung zwischen dem Ansich und der Existenz unvermerkt ein, welche nachher gute Dienste thut. Weil nun dasselbe A die Stelle des Subjektes und Prädikates vertritt, so heißt die Form der absoluten Identität: eine Form der Identität der Identität (Zus. 2).

§. 17. »Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und diese ist durch den Satz A = A gesetzt.« »Es giebt eine Erkenntniß derselben überhaupt.« (Dies ist Faktum; wir entnehmen es daraus, weil die Wahrheit des Satzes A = A unmittelbar erkannt wird). Da nun Alles, was ist, in der absoluten Identität ist, so ist auch die Erkenntniß darin; aber da diese nicht aus dem Wesen der absoluten Identität — so folgt sie aus der Form, und gehört zu derselben. — Aber die Form ist so ursprünglich wie ihr Sein; Alles daher, was durch die Form gesetzt ist, ist eben auch gleich ursprünglich mit der absoluten Identität. Dies findet nun auch von der absoluten Erkenntniß Statt. Die absolute Identität ist daher ursprünglich unter der Form der absoluten Erkenntniß: (welches nun noch distincter in §. 18. herausgehoben wird). Dagegen möchte viel einzuwenden sein. Aus der Thatsache des Erkennens wird dieses, als Faktum, eingeschoben in der Form der absoluten Identität zu existiren: weil ein absolutes Erkennen ist, so ist die Identität (unter Anderm) auch ein Erkennen. Dies

kann zugegeben werden in Betracht des einmal angenommenen Satzes: daß nur Eines sei &c.; dadurch kommen wir aber nimmer auf den 18. Satz: daß Alles, was sei, der Form des Seins nach Erkennen der absoluten Identität sei. — Woher jenes »Alles?« Die Erschleichung offenbart sich auch in den Worten des Beweises: wenn das Erkennen zur Form des Satzes der absoluten Identität gehört, diese aber vom Sein unzertennlich ist, so ist — Alles, was ist (!!), der Form des Seins nach = dem absoluten Erkennen der Identität. — Was soll nun ferner heißen: Erkennen der absoluten Identität? Mehr hat sich im Vorhergehenden nie darüber gefunden, als daß der Satz A = A unmittelbar erkannt wird. Die Absicht ist wieder bloß, eine Differenz und zwar die allerwichtigste, die von Subjektivität und Objektivität einzuschwärzen, was noch besser im folgenden Satze einleuchtet, wo diese »Form des Seins der absoluten Identität« näher beschrieben wird.

§. 19. (Wenn nämlich die Identität absolutes Erkennen ist, so kann es nur Selbsterkennen sein, als absolute Identität). »Die absolute Identität ist nur unter der Form eines Erkennens ihrer selbst als identisch mit sich selbst« = Selbsterkennen als schlechthin sich selbst gleich. Den Beweis schenken wir, der denselben Charakter trägt, wie die vorhergehenden Zusätze. Was ist, ist die absolute Identität, und zwar in der Form des Selbsterkennens der Identität als sich selbst gleich. — Diese nothwendige Form ihres Seins ist aber offenbar unendlich (§. 20.), weil sie selbst ihrem Sein nach unendlich ist. Wäre zuzugeben, wenn das Vorige Haltung und Richtigkeit hätte: aber die ganze Lehre vom Selbsterkennen der absoluten Identität ist unerwiesen.

§. 21. In diesem unendlichen Selbsterkennen ist offenbar Subjekt und Objekt zu unterscheiden: durch jene Form setzt sich daher die absolute Identität unendlich als Subjekt und Objekt: $I = \frac{S}{O} \infty$; anders nicht — nicht etwa $S \overset{I}{\underline{\wedge}} O \infty$; dies ist nicht gesetzt. Da nun zwischen Subjekt und Objekt kein Gegen-

saß an sich Statt finden kann (Zus. zu §. 22.), indem beides ursprünglich verbunden ist in der absoluten Identität; so ist zwischen beiden nur quantitative Differenz möglich (§. 23.). Hier zeigt sich wieder das Unzulängliche des Beweises: weil in beiden die dem Wesen nach gleichbleibende Identität sich verwirklicht, so sollen sie nicht qualitativ, sondern quantitativ verschieden sein. Warum kann nicht Ein und dasselbe in wahrhaften Gegensätzen existiren? über dies ganze wichtige Verhältniß kein Wort! Es ist dem Wesen nach Dasselbe, aber an das Wesen reicht ja auch nach dem Verfasser die quantitative Verschiedenheit bewiesenermaaßen nicht, sondern nur an die Form. Würde aber bewiesen, daß Dasselbige auch nicht unter entgegengesetzter Form existiren könne, so kann die quantitative Differenz auch nicht helfen, denn Verschiedenheit, ja Gegensatz setzt diese immer. So bleiben hier abermals Lücken und Willkührlichkeiten.

§. 24. Die Subjekt-Objektivität (als die ewige Form der Identität) ist nicht actu, wenn nicht jene quantitative Differenz gesetzt ist.

§. 25. Diese Differenz und gleichsam das verlorene Gleichgewicht beider gleicht sich aus in der absoluten Identität; in dieser ist jener Gegensatz nicht zu unterscheiden: die im Einzelnen ewig verlorene Identität stellt sich im »Unendlichen« wieder her. (Vgl. Erläuterung zu §. 30.).

§. 26. Die absolute Identität ist absolute Totalität: folgt freilich aus der ganzen Voraussetzung des Systems. Also alles in der Sphäre der Wirklichkeit Befaßte = der absoluten Identität: diese Totalität wird Universum genannt.

§. 27. In der absoluten Totalität sonach giebt es gar keine quantitative Differenz, sondern nur ausserhalb derselben. (Das ausserhalb derselben Seiende nennt Schelling ein einzelnes Ding). Es giebt sonach kein einzelnes Ding. Und in einer Anmerkung wird hinzugesetzt, daß nur Etwas durch willkührliche Trennung aus der Totalität herausgerissen zu einem Einzelnen werde. An sich sei Alles in der Totalität, lebe im Ganzen, und dies sei eben die absolute Identität.

§. 29. Also nur in Rücksicht des einzelnen Seins, d. h. — wenn ich Etwas isolirt betrachte — (wie ich aber dazu komme, Etwas also betrachten zu können, wie es sogar nothwendig wird, nicht die Totalität, die doch das einzige Seiende und Anschaubare sein soll, sondern immer nur Einzelnes als Einzelnes anzuschauen, also gerade nicht das »einzig Anschaubare;« davon wird kein Wort gesagt) — und es in dieser Isolirtheit mit einem Andern vergleiche, ist die quantitative Differenz gesetzt.

§. 30. Wenn nun diese quantitative Differenz wirklich in Hinsicht des Einzelnen Statt findet, also a z. B. in Vergleich mit b als überwiegend subjektiv oder objektiv gesetzt wird; so löst sich seiner »Behauptung« (Hypothese) nach — denn von eigentlichen Beweisen haben wir keine Spur gefunden — diese Verschiedenheit völlig auf in Rücksicht der Totalität; könnten wir das Verhältniß zwischen Subjekt und Objekt in der Totalität erblicken, so würde es das vollkommenste Gleichgewicht zeigen. Folgt daraus aber, daß Nichts als die gleiche Identität, in der Nichts unterschiedbar wäre, übrig bliebe? (Dieser Satz ist übrigens auch im Spinoza enthalten). Die dazugefügte Erläuterung ist sehr wichtig. Diese Fragen alle lassen wir jetzt noch dahingestellt.

§. 31. Was aber im Vorigen nur als hypothetisch gesetzt wurde, nämlich, daß, falls Differenz 2c. sei, die absolute Identität die Indifferenz dazu sei — dies muß laut diesem Satze positiv behauptet werden: sie ist Indifferenz des Subjekts und Objektes. — Denn dieses ist ihre »ewige Form;« Differenz im Einzelnen ist also das Aufgehobensein derselben — das Gleichgewicht — ist also auch, nämlich in der Totalität oder Identität.

§. 32 u. 33. Das Universum = der absoluten Identität, also jenes gleich ewig mit dieser.

§. 34. In jedem Theil des Universums, also in jedem einzelnen Dinge unbeschadet seiner quantitativen Differenz in Bezug auf ein anderes, ist immer die absolute Identität dieselbe und Eine.

Zus. 2. **Nichts kann dem Sein nach vernichtet werden**; denn was ist, ist nur das Universum, oder die ewige Identität. Und könnte sie in einem ihrer Theile vernichtet werden, so könnte sie es auch im Ganzen: dies würde überhaupt keinen Unterschied begründen. Was an sich **ewig** ist, ist dies auch im ganzen Umfange seines Wesens. Man sollte freilich in diesem Zusammenhange von Schelling diesen Satz nicht erwarten, indem die vorigen Sätze darauf ausgingen, ein Princip der Endlichkeit in die absolute Identität hineinzubringen, das hier wiederum ausdrücklich aufgehoben und ausgesprochen wird. Halten wir daher mit ihm fest, daß überhaupt Nichts »vernichtet werden« (Nichts vergehen) könnte: so ist dies wieder mit der folgenden Behauptung incompatibel:

§. 35. »Nichts Einzelnes hat seinen Grund in sich selbst.« Mit Abweisung der Genesis, des Entstehens und Vergehens ist nämlich auch der Begriff des »Einzelnen« abgewiesen und gänzlich ausgetilgt. Es ist überhaupt nicht nur nicht ewig, sondern es existirt überhaupt nicht. **Nun** sollte erst Zusatz zu §. 34. kommen: darum bedarf es eines Andern, ihm Vorhergegangenen als seines Grundes; und zwar soll dieser Grund (nach §. 30.) ein anderes »einzelnes Ding« sein, und so fort in's Unendliche. Und zwar zufolge nachstehender Demonstration: das »Einzelne« ist nicht Grund seiner selbst: die absolute Identität aber auch nicht; denn diese enthält nur den Grund der Totalität und des Seins, insofern es nicht Einzelnes ist, sondern in der Totalität begriffen. So ist das Einzelne nach Schelling's Behauptung und ist doch auch nicht; was wohl Beides seinen guten spekulativen Sinn haben mag; nun ist hier Nichts geschehen, um diese Widersprüche auszugleichen. Dies ist das logisch oder formell Mangelhafte. Doch wie kommt er überhaupt dazu? Er will eben hier das Werden einfügen, und betrachtet daher die einzelnen Dinge auf doppelte Weise: wie sie sind vom Standpunkte der absoluten Totalität; in dieser sind sie begriffen, mithin als Einzelne aufgehoben: diese kann nicht vergehen oder vernichtet werden in irgend einem Theile; damit ist aber noch das Princip der Endlichkeit, das ewige Wer-

den und Vergehen nicht abgeleitet, vielmehr die Negation davon. Dem zufolge ist kein Einzelnes oder Endliches. — Statt nun im geraden Wege der Deduction fortzufahren und aus dem Begriffe der absoluten Totalität das Endliche entweder abzuleiten, oder als nicht seiend abzuweisen: wird es als Faktum aufgenommen und stehen gelassen. Der Beweis dreht sich auch hier um die aus Spinoza bekannte Schlußform: Alles, was ist, ist ewig, denn es ist in der absoluten Identität; nun ist faktisch ein Werden, d. h. Entstehen und Vergehen, Einzelnes; folglich ist das Werden ewig; es ist eine endlose Reihe endlicher Dinge aus einander. Es ist keine Frage, daß diese Schlußform durchaus unspekulativ und ungenügend ist. Kann er die Bestimmung der Endlichkeit nicht herleiten, so muß es beim Resultat der Eleaten bleiben: die endlichen Dinge sind nicht!

§. 37. Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der einzige Grund der Endlichkeit. Was heißt hier Grund? — Daß ein einzelnes Ding von einem andern einzelnen unterschieden werden kann: und umgekehrt die Ausgleichung, Indifferenz ist Unendlichkeit. (Also in der That nicht ausgeglichen, sondern unendliche Rechnung, die nie rein aufgeht). »Der allgemeine Ausdruck der Form aller Endlichkeit ist sonach A = B,« d. h. A ist zwar in einer quantitativen Differenz begriffen in Bezug auf B; dennoch aber in beiden das Gleiche (=); und auch diese Differenz verschwindet in Rücksicht der Totalität; doch diese ist aber Unendlichkeit, weil die Reihe der differenten Endlichkeiten sich in's Unendliche verlängert.

§. 38. »Jedes einzelne Sein ist **als solches** eine bestimmte Form des Seins der Identität,« d. h. eine bestimmte quantitative Differenz; dies aber ist nicht ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. — Also die Totalität (in der, weil sie Alles umfaßt, die Differenz wieder sich ausgleicht in Indifferenz) ist im Einzelnen eine Differenz von Dingen, die in einer unendlichen aus einander erfolgenden Reihe sich entwickeln: also die Identität wäre von doppeltem Gesichts-

punkte zu betrachten, in ihrer Totalität (deren Gesetz A = A), und inwiefern sie Grund ist von Einzelnheiten, die immer in einer quantitativen Differenz (A = B) sich finden. Dies ließe sich, von dem Beweisversuche abgesehen, wohl zugeben. Nur tritt hier das begrifflose Wechselspiel des Einzelnen, das da ist und doch nicht ist, immer wieder hervor, z. B. in den Worten Anmerkung I. zu §. 38.: »Weil nämlich nie ein erster Punkt angegeben werden kann, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist, da nicht das Einzelne, sondern die Totalität das **Ursprüngliche** ist (also da ist doch das Einzelne, wenn auch nicht ursprünglich;) so daß, wenn die Reihe nicht in's Unendliche zurückginge, das einzelne Ding nicht in die Totalität aufgenommen würde, sondern als einzelnes Ding für sich sein müßte« (was heißt wiederum dies, und wo ist der Begriff des Fürsichseins im Vorhergehenden abgeleitet worden?) — »welches absurd ist.«

§. 39. Die absolute Identität ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist und umgekehrt. Sie ist dieselbe in allem Einzelnen, dasselbige lebt in Allem; sie ist sonach untheilbar (§. 34.). Hier wird das frühere Princip der quantitativen Differenz wieder aufgehoben durch einen neuen, unvorbereiteten Gedankensprung.

§. 40. »Alles Einzelne ist in der Potenz seiner Differenz unendlich«: also eine andere Bestimmung der »Unendlichkeit.« Die Differenz wird nur durch den bestimmten Grad des Verhältnisses von Subjekt und Objekt; dieser Grad (Potenz) ist aber unendlich in seinen Einzelnheiten. Eine jede Bestimmtheit dieser Potenz pflanzt sich in's Unendliche fort; denn sie drückt die Form der Identität auf eine gewisse Weise aus; folglich als ewig rc. (adde §. 41.).

§. 44. »Alle Potenzen der absoluten Identität sind absolut **gleichzeitig**« (?) — Nun werden Lehnsätze eingeschaltet. I) A = B ist Ausdruck der Potenz: A der subjektive — B der objektive Faktor. B also dasjenige, was ursprünglich ist, A dagegen, was B erkennt (?). An sich findet

aber diese Unterscheidung in zwei Glieder nicht Statt, sondern A ist so gut wie B; beide sind ursprünglich in der Existenz Eins und verschmolzen. Dies vergleicht er nun mit Spinoza's Ausdehnung und Denken, und fügt hinzu: hier seien sie nicht bloß idealiter verbunden, wie Spinoza gewöhnlich verstanden wird, sondern wirklich und actuell. — II) u. III) A ist das Begränzende, B aber das Unendliche, jedoch Begränzbare, (nämlich die allgemeine Extension laut № I). Beide Faktoren sind aber ursprünglich und nothwendig, also unendlich, aber nach entgegengesetzter Richtung, eines als das begränzbare, das andere als das begränzende Princip. — (Wohl also zu verstehen: B ist die Allem gemeinschaftliche Seite des Realen, also nicht das an sich die Differenz Erzeugende; dies ist A durch die verschieden sich steigernde Potenz der Subjektivität, die dazu tritt). — (Dadurch wird übrigens das Verhältniß Schelling's zur W.-L. entscheidend klar: diese Subjekt-Objektivität A = B ist ihm nun eben Ichform; darum Alles in der Ichform, während die W.-L. dagegen nur die Natur zur reinen Objektivität macht. Er meint nachgewiesen zu haben, daß die Existentialform überhaupt = Ich sei; daß Nichts Wirklichkeit haben könne ohne diese. Könnte man ihm nicht schon hier die Unklarheit und Verwirrung zeigen? Ein distinktes Bewußtsein nicht, sondern Instinkt, blinde Vernunft. Dies aber absolutes Princip der Dinge, uranfängliches? Daraus die wirkliche Vernunft sich erst herausfindend, aus der bewußtlosen Vernunft erst zu sich selbst kommend, und sich besinnend? — Wäre ihm nicht rein formell dieser Widerspruch zu zeigen?)

§. 45. Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern beide vereinigt mit dem Ueberwiegen des Einen oder des Andern, welches sich wieder in Rücksicht des Allgemeinen auf Indifferenz reducirt.

§. 46. A und B können nur nach entgegengesetzten Richtungen hin als überwiegend gesetzt werden. Entweder das Eine überwiegend in irgend einem Theile, oder das Andere; in der Sphäre, wo A das Ueberwiegende ist, ist darum B das Untergeordnete, und umgekehrt; immer

aber in Rücksicht darauf herrscht die Indifferenz in der Totalität. Sonach freilich unter der Form seiner Linie darzustellen.

Erläuterung 2. »Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von allen Theilen derselben in's Unendliche.« In jedem ist entweder A = B oder B = A mit A = A. In jedem Punkte derselben ist die Eine, selbige absolute Identität in der Subjekt-Objektivität, doch indem Eins überwiegt. Also überall die zwei Punkte wesentlich und unabtrennbar vereinigt.

»Die construirte Linie ist daher in's Unendliche theilbar, und ihre Construction ist der Grund (?) aller Theilbarkeit in's Unendliche.« (Von der Linie als geometrischer Figur kann nicht die Rede sein: sie ist nur Gleichniß; also bloß von dem, was an ihr construirt werden kann; wie also ist hier von der Theilbarkeit der Linie als dem Grunde aller andern Theilbarkeit die Rede? u. s. w. Er meint nun aber so: daß, da in jedem Punkte des Universums diese beiden Bestandtheile vereinigt sind, das Universum auch in's Unendliche »getheilt,« in Unterschiede gesondert werden kann; er redet wieder von dem, was er ein einzelnes Ding genannt hat. Aber dort wie hier fehlt noch immer die Ableitung des »Grundes« dieses Unterschiedes, oder dieses Princips der Endlichkeit in der absoluten Identität.

§. 47. Die construirte Linie ist die Form des Seins der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen. Dadurch, meint er, würde auch die Forderung des §. 39. klar gemacht, wie die Identität in jedem einzelnen Theile doch dieselbe bleibe. — Form des Seins der absoluten Identität ist die Linie gewiß nicht, sondern Bild (imago) der Form. Die Form kann in ihrer Unendlichkeit daran construirt werden, und so wird es auch in den spätern Sätzen genommen; die Linie als vollendeter Ausdruck der Form.

§. 48. »A und B ist aber in jedem Punkte der Linie als seiend gefaßt;« denn das Bild ist nur unter der Form des Subjekt-Objekts in dem Ueberwiegen des Einen oder des Andern; A und B ist also unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität gesetzt.

§. 49. »Die construirte Linie (oder die Form) kann in sich betrachtet nicht den Grund einer einzigen Potenz enthalten;« denn in ihr sind alle befaßt. — §. 50. scheint aus §. 48. unmittelbar hervorzugehen.

Erklärung. Relative Totalität nennt diese Darstellung die gemeinschaftliche Realität (das Sein, die Existenz) von A und B; daß beide wirklich verbunden, existiren, und ein Ganzes derselben. Verschiedene Potenzen nun, je nachdem Subjekt oder Objekt in dieser relativen Totalität überwiegend gesetzt werden.

§. 51. Die erste relative Totalität ist die **Materie**. Die relative Totalität ist, so gewiß die absolute Identität ist; denn diese ist nur unter der Form des A = B; dadurch ist aber unmittelbar das Verbundensein beider Faktoren gesetzt.

Hiermit sind die Hauptglieder einer umfassenden Kritik vorbereitet, und die ganze Differenz zwischen Schelling und mir läßt sich nun auf wenige Scheidungspunkte zurückbringen. — —

Zu „Jacobi an Fichte“.

(Hamburg 1799).

Bei der projektirten philosophischen Zeitschrift wäre am Besten mit der Beantwortung des Jacobischen Schreibens von 1799 anzufangen.

Mit Jacobi kann durchaus nur der jetzt in Untersuchung befindliche Punkt über den eigentlichen Beginn des Ich mich in's Reine bringen, und ich müßte diesen mit höchster Deutlichkeit erst gefaßt haben.

Erläutert wird dies durch die Freiheit. Die absolute Freiheit ist das absolute Erscheinen. Die Freiheit der Freiheit ist und bleibt in allen Dingen nur ein Hingeben an das sie ergreifende Reale der absoluten Erscheinung. — Was ist nun das sich Hingebende? Antwort: Es ist gar nichts Wahres, sondern es liegt lediglich in der Anschauung, und ist nicht an sich. Kannst du dies deutlich machen, so ist hier und dort Alles gewonnen. Auch ist der Gedanke in dieser Weise neu.

Jacobi's Mißverständniß liegt darin: 1) daß er ein wirkliches, substantielles Ich voraussetzt, in das er die Absolutheit nicht gelegt wissen will, und meint, ich lege sie darein. 2) Daß er meint, durch die Philosophie solle ein neues Leben erlebt werden, oder daß sie glauben, das Reale a priori herleiten zu können u. dgl., und da er dies nicht in ihr findet, sie des Nihi-

---

*) Vgl. die in der Lebensbeschreibung abgedruckten Briefe Th. I. S. 243 ff. Th. II. S. 187 ff.

lismus bezüchtigt. Darüber habe ich mich in dem sonnenklaren Berichte deutlich genug ausgesprochen.

Wie fasse ich nun das Erste, um die Erscheinung nicht in die Zeit zu bringen, und den Begriff der Freiheit recht scharf zu fassen? — So wäre es gefaßt: die Anschauungsform selber setzt das Ich mit seiner ganzen Freiheit hin. In ihr schwimmt es mit allen seinen Prädikaten, mit seinem Sichhingeben, seiner Besinnung u. s. w.

Dies noch deutlicher: das Ich ist niemals Grund der Anschauung, wie es scheint, sondern es erscheint nur also in der Form der sich brechenden Einen Anschauung. In dieser Einen ist keine Zeit und kein Wandel; nur in der mit dem Ich wechselwirkenden ist derselbe nach ableitbaren Anschauungsgesetzen. — Gut.

Ich würde eben gut thun, Jacobi's Sätze einzeln durchzugehen, z. B. was er von der Freiheit sagt: Wer sie läugne, komme auf eine unbestimmte Aktuosität und Agilität an sich. Dies hängt zusammen mit der Frage, die ich eben thun wollte, daß, wenn die Anschauung sich bricht, individualisirt, sie doch in die Zeitform selbst zu fallen scheine. — Da muß ich meinen Standpunkt wahrhaft über der Zeit nehmen; — wie gewinne ich den? — Zeit, Ich, und die ganze mit ihm eintretende Synthesis von Gliedern liegt im Verstande, in dem Durch, das nun absolut unendlich ist; und in den Verstand, d. h. seine absolute Form, tritt das Reale, das göttliche Leben ein. In dieser höchsten Ursynthesis ist die Einheit zugleich die Totalität und Unendlichkeit. Fasse ich jene Einheit, fasse ich zugleich das Princip der Fakticität, so ist jene Frage gelöst. — Das Durch scheint eben unwiederbringlich auf die Unendlichkeit zu führen: die Einheit aber muß über dem Durch liegen.

1) Anschauung daher (als Form) und innerer Gehalt des Lebens wären durchaus verschmolzen, und so wäre auch hier Einheit. — 2) Der Verstand ist wiederum dieselbe Einheit mit seiner Unendlichkeit, nur in einer andern Form. Es ist ein Leben, das die Anschauung, als absolutes Princip, aus sich selbst herausgebiert. — Ich muß aber die Form desselben unabhängig von

der Unendlichkeit darstellen. Gut: da ist es Princip des Lebens, wenn ich dies zu seiner Zeit angemerkt habe, zum Unterschiede vom wirklichen Leben, das nicht Princip des Lebens, sondern unmittelbar selber Leben ist. Aus dieser faktisch unauflöslichen Synthesis von Gehalt und Form besteht nun die Erscheinung, die Wirklichkeit.

Zur Erinnerung an bestimmte Stellen, auf welche Rücksicht genommen werden muß.

1) Mit dem Sparren zu viel oder zu wenig. So wären wir Beide Sünder. Ist es denn nun Keinem möglich, das gehörige Fachwerk im Dache zu haben? Ist das Bewußtsein zum Schwanken, zum Widerstreit zwischen Wissen und Glauben unwiederruflich verurtheilt?

2) In der Vorrede. Der Streitpunkt ist über den Dualismus des Absoluten. Da wollen sie nun ihre Selbstständigkeit, aus reinem Enthusiasmus für die Sünde und das Uebel, als Manichäer behaupten. Nun wird ihnen ja die Selbstständigkeit Gottes nicht abgeläugnet. Nur wollen sie dieselbe erst durch Aussonderung von sich, aus der zweiten Hand, haben: wenn er nicht ausser ihnen ist, sie also zugleich als wahre Selbste ausser ihm, so ist er nicht. — Er ist ihnen also das zweite Selbstständige, durch den Gegensatz entstanden, um ihretwillen da, mittelbar zu erfassen: sie selbst sind aber das Unmittelbare, über dessen Existenz und Realität weiter gar kein Streit ist. — Sich fühlen sie, Gott nicht; in sich leben sie, nicht in ihm.

Dieser Sinn ist nun wirklich so alt, als die Welt; ist aber darum doch nur ein unheiliger und ungöttlicher Sinn.

Moralische Weltordnung — oder wenn man sich an das Wort, als ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans, nicht gewöhnen kann, — moralisches Princip, moralisch schaffende Macht: — allerdings ist (existirt) Gott an sich selbst nur als solche, und es ist uns durchaus kein anderes Mittel gegeben, ihn im Begriffe, so daß dieser nicht leer sei, zu erfassen oder wirklich in ihm, mit ihm vereinigt, zu leben, ausser in diesem Elemente. Darum ein Ordnendes, und ein zu Ordnendes, Sphären dieser Ordnung bis herab auf die Sinnenwelt. Allein in

jener ist er aber zu erfassen. Er existirt nicht als Natur, oder als ein System von Ichen; denn diese insgesammt existiren nicht eigentlich, nicht in jener Ordnung und zufolge derselben, sondern nur in der Erscheinung derselben und zufolge ihrer ewigen Erscheinbarkeit. Dabei wird es nun bleiben, was auch Jene, die ihre sich angelogene selbstständige Existenz Ehrenhalber auch mit Gott theilen und ihn damit beschenken wollen, für Gesichter dazu machen!

3) Unwürdige Demuth und Kriechen. — Was sind doch in jenen Streitigkeiten und Verhandlungen für Dinge gesagt worden; wie hat Jeder, der nur eine Feder schneiden konnte, und seinen Katechismus auswendig wußte, geglaubt, hierüber könne er auch mitsprechen, Nichts sei ja leichter! Welcher Unverstand! — Jene Demuth, Falschheit gegen sich selbst. Es ist dies gar keine Gesinnung eines kräftigen Menschen. Keiner kann auch jemals überzeugt sein, daß es im Ernste helfen wird, sondern er hofft es immer nur in's Leere hin, und speist sich mit dieser leeren Hoffnung ab. Er hat sich also selbst weggeworfen und aufgegeben. — Endlich noch das Postulat: daß Alle eben solche Tröpfe sein sollen, wie sie.

4) Durch Hochmuth selig werden, Er durch Demuth. — Ich hoffe, wir werden es Beide werden ohne Eins von Beiden. Wie sollte überhaupt denn der Mensch vernünftiger Weise zu Einem von Beiden kommen? — Sich zum Gegenstande seines Nachdenkens macht, wohl gar dem Andern gegenüber sich bespiegelnd, — was an sich schon Zeichen von Kränklichkeit und Schwäche ist, — wie ich denke, der ernsthafte Mann nie, als wenn er sich als Werkzeug ansieht für ein gewisses Unternehmen, Wagstück. Verrechnet er sich, indem er seine Kräfte überschätzt, so ist dies noch etwas Schlimmeres als Hochmuth; es ist Vermessenheit. Schlägt er sie nicht genug an, und unterläßt, zu dessen Ausführung er berufen, so ist das gar nicht lobenswürdige Demuth, sondern sehr tadelnswürdige Feigheit und Faulheit; denn der Mensch soll schlechthin, was er kann. Freilich wird in solchen Selbstprüfungen das vergangene Leben, und wie wir uns darin haben kennen lernen, eine Hauptprämisse sein;

und da wir eben zu Allem uns tüchtig zu machen streben sollen, falls wir uns nicht so finden, so wird daraus die Anstrengung entstehen, uns selbst besser dafür durchzubilden, aber nicht damit nun ein müssig lobpreisendes Selbstbehagen, oder, wenn es nicht gelingt, eine jämmerliche Zerknirschung über unsere Sündhaftigkeit unser künftiges Leben verzehre, sondern damit wir immer kühner zum vorliegenden Werke schreiten, oder, wenn uns das Große versagt ist, im Kleinen treu erfunden werden, immer aber unsere Individualität in der Sache verlieren. So, sage ich, beim Handeln. An eine unablässige Selbstprüfung unseres Wesens in's Allgemeine hinein, und an Vorbereitungen zu einer Generalbeichte zu gehen, müssiger Weise, als ob die Welt nicht voll wäre anderer Aufgaben und Thaten, ist sehr unweise. Lasse man seine schwache Seite nur durch das Leben kräftig berühren und aufdecken: in den verborgenen Winkeln desselben aber, die etwa doch nicht berührt werden, mit seinen Gedanken herumwühlen, ist theils selbst Sünde, weil es Müssiggang ist; theils trägt man dann aus übergroßer Demuth allerlei Unreinigkeiten, die man allerdings in sich finden mag, wenn man sie sucht, mit ausdrücklichem Bewußtsein in sich hinein, und besudelt sich so wirklich durch dies sich schlechter machende Andichten. Lasset uns selig sein in der einfachen Treue gegen das Göttliche in uns, demselben folgen, wie es uns zieht, und weder durch eigene Werkheiligkeit, noch durch Selbstzerknirschung uns Allerlei anküfsteln, das nicht aus ihm ist.

Zu Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik.“

(Göttingen 1808).

Vorfragen: »Wie können Gründe und Folgen zusammenhängen?« — Eine sehr bedeutende Frage, der die Urdisjunction im Verstande vorausgehen muß, und die daher nur die Wissenschaftslehre lösen möchte.

»Was vom Grunde abgezogen wird, wie kann es ein neuer Gedanke sein?« Wunderbar, aber richtig gefragt. Die Lösung liegt im Denken, in seinem Verhältniß zum Anschauen; von absoluter Fakticität und Intelligiren, in der schematischen Natur des ganzen Wissens. Ob es Herbart also faßt, oder wie anders, wird sich zeigen.

S. 16. »Das Ich ist die ärgste aller Einbildungen, ein Objekt, das sich auf's Subjekt, ein Subjekt, das sich auf's Objekt beruft, — keines, das auf die Frage: Wer? nicht vestummte; vorgeblicher Zusammenhang ohne alles Zusammenhängende.« — Sehr richtig: wenn das Ich nichts mehr ist, denn seine Form, so ist es Nichts, sogar ein »Widerspruch« (S. 72).

Uebrigens ist die ganze Spekulation schon durch die Voraussetzungen aus der W.-L., durch die unbewiesen aufgenommene Unterscheidung von Materie und Form; der Gegebenheit u. s. w. verschieft.

S. 17. 18. »Es komme darauf an, sich zu besinnen, daß man alle jene Formen (in denen Widersprüche liegen) vor-

finde, daß man in der Auffassung derselben gebunden sei: man könne sie nicht willkührlich wechseln lassen an der Materie. So könne Gold nicht als Quecksilber, das Runde nicht als viereckig aufgefaßt werden.« Hier mischt sich Manches durcheinander; was heißt denn in den angeführten Beispielen Form und was Materie? In der Anschauung, eben als fertiger Vorstellung, ist die Identität beider gesetzt; aufgehoben wird dieselbe (die Identität) nur durch das Denken. Wodurch sich zeigt, daß man, besonders wenn man unter die Vorfragen stellt: Was ist gegeben? — jene ganze Unterscheidung von Materie und Form nicht so gutwillig aufnehmen darf, wie etwas Gegebenes.

Kurz — der ganze Abschnitt: »Vorfragen« ist sehr seicht. Die Berufung auf Psychologie (am Ende des Abschnittes) muß ich an seinen Ort stellen. —

S. 20. »Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein.« — Mir zu kurz abgesprochen. Es kann nur bedeuten: Hindeutung auf Sein, als den Grund des Scheins, als das im Schein Erscheinende. — Wie kann er aber darüber Etwas sagen, ohne Untersuchung der Kategorien des Grundes und dieses ganzen Begriffsverhältnisses?

§. 1. (S. 22) geht freilich sein eigenthümliches Wesen an, und es ist ihm darauf Acht zu geben.

1) »Der Denker geht nicht aus dem Umkreis seines Denkens heraus.« Zugegeben. 2) »Der Gedanke: es ist vielleicht nicht so, würde den Gedankenkreis mit sich selbst in Widerspruch setzen.« — Was heißt hier Ist? Hier offenbar: Einheit und Uebereinstimmmung des Denkens mit sich selbst; durchaus nichts Anderes, weil der Widerspruch das Nöthigende sein soll.

— Was sage ich dazu? Ich zeige das Sein an der Vernichtung des gesammten Schema, der höher treibenden Bildnatur des Wissens. Zu dieser ist der Grundsatz des Widerspruchs (das Grundsätzliche, daß das Schema Nichts sei, das erst faktisch angewendet wird) nur das Mittel.

»Sein, ein Begriff, den man an diesen oder jenen (problematisch gedachten) Gedanken unvermeidlich werde knüpfen müssen.« — Nicht übel.

Also — welcher Begriff ist der des Seins; welcher Akt des Denkens ist es, wenn irgend ein Sein ausgesprochen wird?

Antwort (S. 22): »Erklären, daß A sei, heißt erklären, daß es bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben soll.« — Es ist hier Vielerlei zu merken: a) »Sein Bewenden haben,« schreibt dem übrigen Denken eine Regel vor. b) Man kann überhaupt sagen, es sei Gesetz der Einheit des Denkens überhaupt, ausgesprochen an diesem Gedanken des A.

(In der Folge zeigt er: es solle kein bedingtes, gefolgertes und dergleichen Sein sein; also eben Sein schlechtweg, ohne jeden weitern Zusatz; Esse, wie ich mich ausdrücken würde).

Das bestimmteste Resultat steht unten. Das Sein bleibt Gesetz des Denkens und seiner Einheit und Uebereinstimmung. Der Idealismus ist ganz da: — kann auch, da Herbart in facto steht, nicht widerlegt werden. Er müßte ganz inconsequent dem doch eingesehenen Denken Wahrhaftigkeit (in seinem Anspruche auf objektives Sein) zuschreiben wollen.

Sehr gut im Folgenden: — »so kann man ihn« (den Begriff des Seins) »das Zeichen der Null in der Metaphysik nennen.« S. 29 unten.

S. 25 scheint eine nicht unscharfsinnige Bemerkung zu kommen, die untersucht werden muß. — 1) Was da ist, ist (in diesem seinem Sein) durchaus ohne Zusammenhang mit irgend einem Andern gesetzt. 2) Der Begriff aber stehe in nothwendiger Beziehung mit irgend einem Was. (Dies liegt unmittelbar im Ganzen, indem er als Regel der Einheit, um den Widerspruch zu vermeiden, aufgeführt worden). Er aber sagt etwas ganz Anderes:

Es scheidet sich Folgendes: 1) ob man einen gewissen Satz aussprechen dürfe? — 2) Wie daraus, daß man ihn nicht aussprechen dürfe, eine Beziehung folge und welche?

Ad 1. »Das Sein ist. Aber dieser Satz sündigt wider sich selbst. In dem Ist liegt Sein als Prädikat, welches der Satz selbst verbietet.« Das wüßt' ich nicht. Das Prädikat drückt hier nicht eine (qualitative) Eigenschaft aus, sondern wiederderholt nur tautologisch und insofern überflüssig den Begriff des Seins. Der Satz ist kein widersprechender, sondern ein leerer: mithin auch nicht überzugehen zu dem entgegengesetzten: (»da nun der Satz sich aufhebt (?), so folgt: das Sein ist nicht«).

a) Was halte ich davon? In meinem Sinne: das Schema und seine Vernichtung in sich selbst durch den Verstand ist; so läßt sich der Satz aussprechen. — b) Er meint es anders, — und so ist freilich das Sein Nichts, noch weniger das Absolute.

Das Sein selbst ist nicht, ist nicht das Seiende; in diesem Sinne freilich kann ihm der Satz zugegeben werden.

Ad 2. Die Meinung ist: es gebühre dem Sein ein Was, das da sei. — Scheint richtig zu sein. Was sagt meine Lehre vom Absoluten dazu? — Sie sagt: es ist bestimmt, nur dadurch, daß es ist. Freilich setze ich ein inneres Was in der Stille voraus, wiewohl es keineswegs durch den Ausspruch: daß es sei, ist. Es liegt vielmehr in der Vernichtung des Schema; und diese Unabhängigkeit, die positive Absolutheit ist freilich in ihm das Was, das unsichtbare.

Obwohl ich dies Alles ihm nun zugeben kann, so ist doch wohl vorzusehen, was er mit »Beziehung« will? Gut: Gegensatz und Einheit. Diese ist im Begriffe, und gerade ist es, was der Idealismus will.

S. 25. Nun geht aber, wie es scheint, ein anderes Wirren an.

»Dieses Was bleibt unbestimmt, weil der Begriff des Seins bloß ausdrückt: es werde bei dem einfachen Setzen dieses Was sein Bewenden haben,« d. i. die Beschaffenheit und Qualität dieses Was ist nicht etwa der Grund, daß auf dasselbe das Sein übergetragen wird. Diese ist in der That ganz unbekannt. — In der That bezeichnet das Absolute, formell betrachtet und mit Abstraktion von

seinem nur im wirklichen Erleben zu erfahrenden Gehalte — lediglich die leere Stelle der Selbstvernichtung des Schema an seinem absoluten Sein; wozu mittelbar, durch die Bestimmung des Schema, diese tritt, daß es sich in uns schematisirt habe.

»Es bleibt also auch völlig unbenommene Vielheit des Seienden anzunehmen.« Nach mir nicht, indem nur die absolute Vernichtung des Schema in seiner eigenen absoluten Einheit (wodurch daher auch alles andere scheinbare Sein mit vernichtet ist) die Einheit des Seins, des Absoluten, setzt.

Ob er nun etwa solche Vielheit des Seins im Ernst werde behaupten wollen, muß die Zukunft lehren.

Darf er es nach seinen Principien? Ja. 1) Da das Sein bloß zur Vermeidung des Widerspruchs übergetragen werden muß, so könnte der Widerspruch vielleicht nur durch eine Vielheit des Seins (wenn es etwa in der Wahrheit sich so verhielte) aufgehoben werden.

2) Wie steht es denn nun demzufolge mit seinen Principien? Das Denken stimmt mit irgend einer occulten Qualität, auf eine ihm selbst unzugängliche Weise, überein. Dies läßt sich nur in facto wahrnehmen, für den Empiriker, wie für den Philosophen. Es ist ein Dogmatismus.

Es würde gut sein, den entdeckten Hauptwiderstreit in den Principien tiefer zu erforschen.

1) Er geht (§. 1.) davon aus, daß aus dem Denken nicht herausgegangen werden könne. Dies ist faktisch wahr, nicht intelligibel, indem im durchgeführten Selbstverständnisse das Denken sich vernichtet, d. h. über sich hinausweist als Schema des Seins.

2) Kann nach ihm (zufolge der Anwendung des Grundsatzes des Widerspruchs) das Sein etwas Anderes sein, als Produkt der Einheit des Denkens, und so überhaupt seines Seins? Nach mir ist das Sein zufolge des Denkens selbst, welches sich an ihm vernichtet, etwas Anderes. (Ich denke nicht, sondern in meinem Denken denkt ein Anderes).

NB. Er hat da ein Merkzeichen, das mir oben fehlte Wie kann das Absolute, sagte nicht, nicht aufgehoben werden, ungeachtet davon abstrahirt werden kann? — Antwort: Man kann es auch nicht denken, aber es denkend, muß man es als seiend denken.

S. 26. §. 2. »Begriff des Wesens.«

Vergesse ich nicht den Begriff von Sein: es solle bei dem einfachen Setzen des A bleiben; dieses niemals im Denken zurückgenommen werden. — Es ist dies durchaus ein anderer Begriff von Sein, denn der meinige: — wahr ist es, aber nur zweites Merkmal. So habe ich ihm zu sagen. — Er muß, laut Obigem, das gerade Gegentheil behaupten, daß das Denken in seiner Einheit nämlich, Princip desselben sei, was faktisch auch wahr ist. —

Was als seiend gedacht wird, heißt insofern ein Wesen. Losgerissen vom Sein (problematisch gelassen, ob dieser Begriff auf dasselbe bezogen werden könne oder nicht) soll es die Benennung Bild erhalten (eben die Anschauung, das Schema), Gut.

»Das Bild ist nicht, was in ihm gebildet wird.« Bedarf einer nähern Untersuchung. Es bezieht sich auf den obigen Satz: das Was bleibt unbestimmt; denn es wird bloß ausgesagt, es solle bei dem einfachen Setzen sein Bewenden haben, was wir in dem Sinne zugeben, daß das ist nicht aus der Beschaffenheit mitfolge; — und so wäre für's Erste der Satz so auszudrücken: es ist nicht zufolge seines So-Gebildetseins. — Halt! Es folgt nicht aus seiner Beschaffenheit in einem dazwischen liegenden Denken, sondern die Synthesis ist schlechthin.

Doch ersehe ich aus dem Zusammenhange den Sinn: »Sollte es sein als Bild, so bedürfte es dazu eines neuen Seins', — eines bildenden, einer Intelligenz.« Also das Bild ist nicht durch das Sein, darum, weil es durch ein anderes Princip ist. Also — das Sein ist durch sich; dies setzt er in der Stille voraus; consequent ist es durch die Einheit des Denkens.

Kurz, dieser Satz, ausser der wohl bemerkten Erschleichung, bleibt zweideutig. — —

Ueber

Machiavelli,

als Schriftsteller,

und

Stellen aus seinen Schriften.

I. Einleitung.

Unsere Absicht.

»Wenn man dem würdigsten Staatsbürger gewöhnlich nur einmal zu Grabe läutet — spricht Göthe an dem Denkmale, das er Winkelmannen errichtet — so finden sich dagegen gewisse Personen, die durch Stiftungen sich dergestalt empfehlen, daß ihnen Jahresfeste gefeiert werden, an denen der immerwährende Genuß ihrer Milde gepriesen wird.«

Indem auch wir das Andenken eines solchen milden Gebers erneuern wollen, sind wir genöthigt, auf weit bescheidnere Wünsche und Erwartungen uns zu beschränken. Denn, um von allem Anderen zu schweigen, hat es unter diesem Anderen auch mit unserem Helden ein anderes Bewenden, als mit dem schon früher durch Lessing in vollkommene Ehre und Würde wieder eingesetzten Winkelmann. Es giebt nämlich nicht bloß dankbare Empfänger, sondern auch, besonders in gewissen Regionen und in Beziehung auf gewisse Gegenstände, sehr undankbare Stipendiaten, welche, theils um ihre häusliche Armuth zu verbergen, und die Welt zu überreden, daß sie aus eigenen Mitteln ihren Aufwand bestreiten, theils, um zu verhindern, daß nicht auch Andere den Weg zu derselben Unterstützung finden, und es ihnen nun in Allem gleich thun, das Haus, wo ihnen Almosen ausgezahlt werden, aufs Möglichste verschreien, und es in den allerschlimmsten Leumund zu bringen suchen. Auf diese Weise finden wir denn auch den edlen Florentiner zuvörderst durchaus mißverstan-

den, und gemessen an einem Maasstabe, den er ausdrücklich verbittet, sodann gelästert, geschändet, seinen Namen gebraucht als Schimpf, endlich denselben durch ungeschickte und ungebetene Vertheidiger noch ärger gemißhandelt, als durch die bösartigsten Ankläger. Wir kamen eben vorbei, und gewannen die Erscheinung lieb. Der Schatten blickte uns rührend an, gleichsam sagend:

At tu, nauta, vagae ne parce malignus arenae
Ossibus et capiti inhumato
Particulam dare. —
Quamquam festinas, non est mora longa, licebit
Iniecto ter pulvere curras.

Diese Bitte wollen wir dem hehren Schatten erfüllen. Einen Beitrag wollen wir liefern zu einer ehrlichen Bestattung eines ehrlichen, verständigen und verdienten Mannes. Dies und Nichts mehr ist der Zweck der folgenden Blätter.

Intellektueller und moralischer Charakter des Schriftstellers Macchiavelli.

Macchiavelli ruht ganz auf dem wirklichen Leben, und dem Bilde desselben, der Geschichte, und Alles, was der feinste, umfassendste Verstand, und praktische Lebens- und Regierungsweisheit in die Geschichte hinein zu legen, und eben darum wieder aus ihr heraus zu entwickeln vermag, leistet er mustermäßig, und, wie wir zu glauben geneigt sind, vorzüglich vor den anderen neueren Schriftstellern seiner Art. Ganz aber ausserhalb seines Gesichtskreises liegen die höheren Ansichten des menschlichen Lebens und des Staats, aus dem Standpunkte der Vernunft; und dem, was er sich als Ideal denkt, ist er so abgeneigt, daß er (Kap. 15. des Fürsten) sagt: »Obwohl schon so Viele vor ihm »über das Betragen, welches ein Fürst gegen seine Unterthanen »und Freunde annehmen solle, Regeln gegeben, so wage er es »dennoch auch nach ihnen über diesen Gegenstand zu schreiben, »indem er hierin ganz anderen Grundsätzen folge, denn jene. Es »scheine ihm nämlich zuträglicher, sich an die wirkliche Beschaf-

»fenheit der Dinge zu halten, als an die eingebildete. Man »habe so viele Republiken und Fürstenthümer sich ausgedacht, die »man doch niemals in der Wirklichkeit gesehen, und das: Wie »man lebe, liege so weit entfernt von dem: Wie man leben »Solle, daß, so Jemand für das was geschehen solle, liegen lasse »das was geschehe, er seinen Lehrling vielmehr lehren würde sich »zu Grunde zu richten, als sich zu erhalten; indem ein Mann, »der in allen Umständen gut sein wollte, unter der Menge derer, »die nicht gut sind, nothwendig zu Grunde gehen müßte.«

Sehr freundlich löset sich hinterher einige Verworrenheit, die in dieser Stelle ist, und es verschwindet die Anstößigkeit besonders der Aeußerung, mit welcher die Stelle schließt, wenn man sieht, daß Machiavelli's Moral nicht etwa eine einzige, in sich selber geschlossene und zusammenstimmende Tugendhaftigkeit, sondern daß sie einzelne Tugenden zu Dutzenden habe, von denen er freilich mit Recht klagt, daß sie weder unter einander, noch mit der Bestimmung eines Regenten zusammenstimmen wollten. Sind die eingebildeten Musterstaaten, die er tadelt, Verschmelzungen solcher Disparaten, so ist sein Tadel sehr gerecht. Er zeigt hinterher von mehreren dieser seiner Tugenden, z. B. von der unbegränzten und unbesonnenen Freigebigkeit, von der Clemenz, oder bestimmter, von der weichen Empfindelei, die sich nicht entschließen kann, an dem Verbrecher die verwirkte Strafe zu vollziehen, daß dieselben mit einem tüchtigen Fürsten nicht zusammenstimmen, und zwar sehr richtig, auch nach unserer Meinung, indem es ja vielmehr Laster sind.

So benennt er wiederum das was wirkliche Tugenden sind, eine weise Sparsamkeit, eine Strenge, die unerbittlich über die Ausübung des Gesetzes hält u. s. w., nach der Volkssprache, mit den Namen von Lastern, denen der Kargheit, der Grausamkeit u. s. w. Diese Beschränktheit der Einsichten des Mannes in die Moral, und die daher entstehende Beschränktheit seiner Sprache, worin er übrigens nur die Schuld seines Zeitalters theilte, keinesweges aber selbst sie verwirkt hatte, muß man vor allen Dingen begriffen haben, um den Mann zu verstehen, um ihm Gerechtigkeit wiederfahren lassen zu können: keinesweges aber

muß man ihn richten nach Begriffen, die er nicht hat, und nach einer Sprache, die er nicht redet. Das Allerverkehrteste aber ist, wenn man ihn beurtheilt, als ob er ein transscendentales Staatsrecht hätte schreiben wollen, und ihn, Jahrhunderte nach seinem Tode, in eine Schule zwingt, in welche zu gehen er gleichwohl im Leben keine Gelegenheit hatte.

Sein Buch vom Fürsten insbesondere sollte ein Noth- und Hülfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage, in der sich einer befinden könnte, und er legt, besonders von der Beschaffenheit seines Vaterlandes und seines Zeitalters geleitet, den Plan umfassend genug an. Die eigene Herzensangelegenheit, welche bei der Abfassung desselben ihn leitete, war der Wunsch, einige Festigkeit und Dauer in das in unaufhörlichem Schwanken sich befindende Staatenverhältniß von Italien zu bringen. Als die erste Pflicht des Fürsten steht demnach da die Selbsterhaltung; als die höchste und einzige Tugend desselben, die Consequenz. Er sagt nicht: sei ein Usurpator, oder, bemächtige dich durch Bubenstücke des Regiments; vielmehr empfiehlt er in Absicht des Ersteren, daß man vorher wohl bedenke, ob man es auch werde durchführen können, und von dem Letzten spricht er nie empfehlend. Wohl aber sagt er: bist du denn nun einmal ein Usurpator, oder bist du nun einmal durch Bubenstücke zum Regiment gekommen, so ist es doch immer besser, daß wir dich, den wir nun einmal haben, behalten, als daß ein neuer über dich kommender Usurpator oder Bube, neue Unruhen oder Bubenstücke anrichte; man muß daher wünschen, daß du dich behauptest, aber du kannst dich nur auf die und die Weise behaupten. Es wird auch in Beziehung auf diese Berathungen Jeder ihm die Gerechtigkeit wiederfahren lassen müssen, daß er immer noch die sanftesten Mittel, und diejenigen, bei denen das gemeine Wesen noch am Besten bestehen kann, in Vorschlag bringt. In diesem Zusammenhange wird man hoffentlich weniger zurückschrecken, wenn man hört, daß Machiavelli z. B. den Cesar Borgia als Muster aufstellt. Wegen seiner Grausamkeit hatte er ihn schon aus der Reihe der Vortrefflichsten ausgestrichen; worin er ihn aber als Muster empfiehlt, daß er in einer völlig verwilderten Provinz in kurzer Zeit

Ruhe, Ordnung und öffentliche Sicherheit eingeführt, daß er sich der Unterthanen angenommen u. s. w., das ist in der That lobenswürdig, um so mehr, da es höchst selten war in jenem Zeitalter.

Besonders dieses, das Zeitalter unsers Schriftstellers, lasse man bei der Beurtheilung desselben nie aus den Augen. Er erzählt z. B., nicht gerade mit besonderem Ausdrucke der Mißbilligung, wie Cesar Borgia mehrere mächtige Baronen, unter ihnen Oliverotto, Tyrannen von Fermo, in die Falle gelockt, und sie treulos ermordet habe. Dieses Oliverotto Geschichte, wie er durch verrätherische Ermordung seines Onkels, der den früh Verwaisten väterlich bei sich aufgenommen und erzogen hatte, und aller der ersten Bürger von Fermo, sich der Oberherrschaft bemächtigt, kann man bei Macchiavelli selbst nachlesen; die übrigen von Borgia Verrathenen waren nicht besser; und überhaupt beruhte die Fortbewegung der damaligen Geschichte Italiens darauf, daß irgend ein neuer Bösewicht kam, der alten gereiften Bösewichtern den Lohn gab, bis auch er reif wurde, und bei einem anderen ihm gleichen Bösewichte auch seine Strafe fand. Die Weise aber, wie sie vom Cesar sich berücken lassen, faßt Macchiavelli in folgende merkwürdige Worte: »Er überredete sie, daß er »wolle, daß *ihnen* gehören solle, was *er* erworben habe, und »daß er mit dem bloßen Titel des Fürsten sich begnügen, das »Fürstenthum selbst aber an sie abtreten wolle.« Ist es ein Wunder, wenn Macchiavelli, nach welchem wohl die Dummheit auch ein Laster sein mochte, und der ohne Zweifel glaubte, wenn man ein großer Bösewicht sei, so müsse man wenigstens nicht noch dazu ein großer Dummkopf sein, nicht sehr geneigt war, die Berückten zu beklagen, oder auf ihren Unterdrücker zu zürnen?

Jene Consequenz nun, und jene gründliche Besonnenheit, die er den Fürsten im Leben anmuthet, und noch überdies, was er jenen nicht anmuthet, treue Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit, sind selbst die Grundzüge des Schriftstellers Macchiavelli. Was da folgt, das sagt er, und sieht sich nach allen Seiten um, was da noch folge, und sagt es Alles; besorgt einzig um die Richtigkeit seiner Schlüsse, und durchaus keine andere Rücksicht kennend:

als ob niemals Jemand etwas dagegen gehabt habe, und nie Einer etwas dagegen haben werde, daß man, was einmal wahr ist, auch sage. Oft verweilt er gerade bei den paradoxesten Sätzen mit Etwas, das man in gutem Sinne kindliche Naivetät nennen möchte, auf daß man doch ja einsehen möge, wie er es meine, und daß er es wirklich also meine *).

Wie daher auch Jemand über den Inhalt der Schriften Macchiavelli's denken möge, so werden sie immer in ihrer Form, durch diesen sicheren, klaren, verständigen und wohlgeordneten Gang des Raisonnements, und durch einen Reichthum an witzigen Wendungen, eine sehr anziehende Lektüre bleiben. Wer aber Sinn hat für die in einem Werke ohne Willen des Verfassers, sich abspiegelnde sittliche Natur desselben, der wird nicht ohne Liebe und Achtung, zugleich auch nicht ohne Bedauren, daß diesem herrlichen Geiste nicht ein erfreulicherer Schauplatz für seine Beobachtungen zu Theil wurde, von ihm hinweggehen.

Ueber Macchiavelli's Republikanismus und Monarchismus.

Im Mittelalter nannte eine Stadt sich frei, und Republik, nachdem sie von dem Reiche, das in der Entfernung nie schützte, aber dennoch zuweilen lästig wurde, sich losgerissen hatte. So sind die Republiken in Italien und die in Helvetien, welche letzteren durch ihren Bund einige Vortheile vor den ersten hatten, wiewohl derselbe auch innerliche Kriege herbeiführte, entstanden.

---

*) Ganz besonders gilt die letzte Bemerkung von seinem Buche vom Fürsten. Es war daher ein sehr unglücklicher Einfall des Vorredners zur florentinischen Ausgabe von 1782, daß es mit diesem Buche Macchiavelli nicht Ernst gewesen sei, daß es eine Satyre sei — wie es denn auch noch zum Ueberflusse durch die Diskurse über den Livius widerlegt sei. Daß einem solchen Vorredner Macchiavelli's Fürst unbegreiflich blieb, ist kein Wunder; aber daß derselbe den Ton der treuen Ehrlichkeit in diesem Werke hätte erkennen, zugleich auch begreifen sollen, welchen perfiden Charakter er seinem Schützlinge beilege, durch die Annahme, daß er mit diesem Tone den Lorenzo nur habe persifliren wollen, wäre ihm doch gleichwohl anzumuthen gewesen.

Der ganze Erfolg dieser Befreiungen lief in der Regel darauf hinaus, daß man, anstatt ein Glied der großen Anarchie zu bleiben, sich eine Anarchie eigens für sich selbst einrichtete, und die Streiche, die man haben sollte, sich von nun an mit eigenen Händen ertheilte. Daß solche kleine Republiken zwar für vorübergehende Zwecke in dem großen Weltplane gute Dienste leisten können, daß sie aber, wenn sie auch nach Erreichung dieser Zwecke selbstständig bleiben und etwas für sich bedeuten wollen, der Absicht des gesellschaftlichen Vereins, und dem Fortschritte des Menschengeschlechts im Großen und Ganzen widersprechen, und daß sie, wenn dieser Fortschritt erfolgt, nothwendig zu Grunde gehen müssen, ist hier nicht der Ort zu erweisen. Wie es insbesondere in der florentinischen Republik ausgesehen, davon ist Macchiavelli selbst in seiner florentinischen Geschichte der unverwerflichste Zeuge.

Da man jedoch noch bis auf diesen Tag sieht, daß solche, die in dergleichen Republiken aufgewachsen, und die sich von Kindheit an gewöhnt haben, sich für frei zu halten, darum weil sie keinen Fürsten haben, uns Andere aber als Diener der Fürsten betrachten, selbst durch Reisen und Aufenthalt in monarchisch regierten Ländern, durch Studium der Geschichte und der Philosophie nur mit Schwierigkeit dahin gebracht werden, das Vorurtheil von Republik abzulegen; und da man hieraus schließen muß, daß es selbst dem Weisesten und Verständigsten schwer bleibe, gerade diesen Wahn zu überwinden, so könnte man allerdings vorläufig als möglich annehmen, daß auch dem in diesen Sachen sonst sehr tief sehenden Macchiavelli über diesen Punkt etwas Menschliches begegnet sei.

Uns scheint nun in der That, vorzüglich aus dem Ende des dritten Buchs seiner florentinischen Geschichte, und dem Anfange des vierten klar hervorzugehen, daß nicht nur im Allgemeinen es sich also verhalte, sondern, daß er sogar einer gewissen Parthei in seiner Republik seine Vorliebe geschenkt, und daß die Partheilichkeit für diese Parthei seiner sonstigen Consequenz Abbruch gethan habe. Er gehörte nämlich in seiner Republik zur Parthei des vermögenden Mittelstandes, der nobili popolani, wie er sie

nennt; er hatte unter dem lebenslänglichen Gonfaloniere, Soderini, in dieser Parthei dem Staate gute Dienste geleistet; und nur dies kann die Verwunderung ein wenig herabstimmen, die uns sonst befallen würde, wenn wir von ihm selber die Leben und Thaten des Georg Scali, oder Maso und Rinaldo Albizzi (die er übrigens zu seinen Helden erwählt hat) erzählen hören, oder wenn man ihn zwar bekennen sieht, daß diese Parthei durch ihren Sieg über die entgegengesetzten Partheien sich zum Uebermuthe habe hinreißen lassen, aber es damit nun auch gut ist, da doch von den anderen beiden Partheien, der des hohen Adels, und der des großen Volkes, sich eben auch nichts Härteres sagen läßt, und er gerade hier vergißt, nach seiner sonstigen Methode, nach einer festen Ordnung der Dinge zu forschen, durch welche der Entstehung dieses Uebermuthes vorgebeugt worden wäre, und da er, wenn er nach seiner Weise gründlich verfahren wäre, hätte finden müssen, daß Florenz gar keine Republik sein könne, wie er z. B. (Diskurse B. 1. K. 18.) wo nur von Florenz nicht die Rede ist, findet, daß eine sehr verdorbene Republik nur durch die unumschränkte Gewalt eines Einzigen verbessert werden könne. Florenz aber war, seiner eigenen Geschichte nach, als Staat, über alles Maaß verdorben. Auch die dem Pabste Leo vorgeschlagene Reform des Staates, den er doch immer wieder als Republik will, würde dem tief eingewurzelten Uebel nicht abgeholfen haben, wie dies aus Machiavelli selbst leicht zu erweisen seyn dürfte. Aus diesem Umstande entsteht es, daß Machiavelli allenthalben Republiken und Fürstenthümer einander gegenüber stellt: — Beide als gleich möglich, nur auf andere Weise zu behandeln.

Nach seiner mit Soderini's Sturze zugleich erfolgten Absetzung vom Sekretariat, seiner Landesverweisung, den Studien, denen er sich darauf gänzlich ergab, und welche seine Schriften, die wir besitzen, zur Folge hatten, scheint er eingesehen zu haben, daß es nicht mehr um Florenz allein, sondern um ganz Italien zu thun sei, und daß dieses unter die Herrschaft eines Einzigen einheimischen vereinigt werden müsse. Denn so sagt er auch B. 1. Kap. 12. der Diskurse: »Allein der römische Stuhl ist es,

»der unser Italien in der Theilung erhält. Nie aber ist ein »Land wirklich Eins, und glücklich gewesen, ausser nachdem es »ganz unter die Oberherrschaft Einer Republik, oder eines Für- »sten gekommen ist, wie es mit Frankreich und Spanien gesche- »hen.« Diese einige Oberherrschaft fand in den damaligen Zeit- verhältnissen nunmehro Macchiavelli an einem Fürsten, und zwar an Lorenz von Medicis, der auf die Unterstützung des Medizäischen Pabstes Leo rechnen könne, und es entstand hieraus sein Buch vom Fürsten, und der rührende Aufruf zur Befreiung Italiens, womit dasselbe schließt.

Ueber Macchiavelli's Heidenthum.

Es ist in unsern Tagen von wackern Männern andern wackern Männern in gedruckten Schriften nachgesagt worden, daß sie eben heidnischen Sinnes gewesen seien, keinesweges in der Meinung, ihnen dadurch etwas Böses nachzusagen. Es wird daher auch wohl einem Schriftsteller, der laut und entschieden sich für das Christenthum und gegen das Heidenthum erklärt hat, und dessen Gerechtigkeit gegen das letztere den Verdacht der Partheilichkeit nicht gegen sich haben kann, erlaubt sein, dieser einmal vorliegenden Sprache sich zu bedienen, indem er genöthigt ist, der erhobenen Anklage gegenüber, zuzugestehen, daß er Macchiavelli für einen erklärten Heiden halte, eben so wie Päbste und Kardinäle und andere tüchtige Männer jener Zeit dasselbe gewesen seien.

Das mitten im Schooße des Christenthums, und in solchen, denen diese Religion angeboten worden, sich erzeugende Heidenthum hat die mit noch einer andern verächtlichern Sinnesart gemeinschaftliche Quelle des Beruhens bei der bloß sinnlichen Welt, ohne Gefühl des Uebersinnlichen, und so ohne Takt, wie ohne Organ für Metaphysik. Vereinigt sich hiermit ein schwacher und träger Charakter, und ist eben der ganze Geist wirklich von demselben Staube genommen, an den auch allein geglaubt wird, so entsteht die bekannte Plattheit, die in allerlei Exemplaren unserm Zeitalter erschienen ist. Diese zittern doch noch immerfort heim-

lich vor dem Tempel, an den sie nicht glauben. Ist hingegen der Geist wirklich übersinnlichen Ursprungs, nur daß er seinen Urquell nicht vor das Auge zu bringen vermag, und entsteht, woran es in diesem Falle nicht fehlen kann, ein ehrlicher, gerader und derber Charakter, wirft man sich vielleicht noch überdies in das Studium der alten klassischen Literatur, und wird ergriffen und durchdrungen von dem Geiste derselben, so entsteht jene hohe Ergebung in das durchaus unbekannte Schicksal, jenes feste Beruhen auf sich selber, als das Einzige, worauf man bauen könne, jenes frische Ergreifen des Lebens, so lange es noch da ist, indem wir für die Zukunft auf nichts rechnen können, jene bekannte Prometheische Gesinnung, kurz, das moderne Heidenthum. Das Christenthum aber wird gehaßt, weil sie glauben, daß es durch täuschende Aussichten auf ein anderes Leben seine Anhänger um den Gebrauch und den Genuß des gegenwärtigen bringe, daß es im kecken, kühnen und frischen Leben störe, kurz, weil sie es nicht kennen, noch es zu fassen vermögen, sondern es für einerlei halten mit dem Mönchthum. Da nun das Leben auf alle Fälle mehr Werth hat denn der Tod, und die Geradheit und Derbheit mehr Werth, als die kränkelnde Schwäche, so sind diese allerdings denjenigen, die so beschaffen sind, wie sie meinen, daß das Christenthum die Menschen mache, bei weitem vorzuziehen.

Gerade ein solcher war nun Macchiavelli, und auch hieraus lassen sich seine Fehler, so wie seine Tugenden, seine Beschränktheit, so wie seine rücksichtslose Offenheit, vollkommen erklären. Gegen das Christenthum, gegen dessen Sucht, die klassischen Denkmäler wo möglich auszurotten, gegen die Ordnung der Dinge, die es auf klassischem Boden herbeigeführt, geräth er zuweilen in wahrhaft erhabenen Eifer. Wem, der seinen Geist in der schönen alten Welt einheimisch gemacht hat, ohne jedoch einzusehen, daß diese Zerstörungen derselben alle nur ein nothwendiger Uebergang sind zu dem Bessern und Vollkommnern, das aus ihnen erfolgen soll, läßt sich das verdenken? Eben so finden sich in seinen Komödien, und in Castruccio's Leben, Züge ächt heidnischer Ausgelassenheit und genialischer Gottlosigkeit.

Gegen diesen Vorwurf der Feindschaft gegen das Christenthum, so wie er es kannte, muß man darum Macchiavelli nicht vertheidigen wollen; man muß ihn zugeben, aber man muß ihn gerecht würdigen. Bei dem Allen hat er Sorge getragen, mit allen Sakramenten der Kirche gehörig versehen, aus dem Leben zu scheiden, welches für seine hinterlassenen Kinder sowohl als Schriften, ohne Zweifel sehr gut war.

Große Schreibe- und Preßfreiheit in Macchiavelli's Zeitalter.

Es dürfte auf Veranlassung des vorigen Abschnittes, und indem vielleicht einer oder der andere unserer Leser sich wundert, wie dem Macchiavelli das so eben Gemeldete habe hingehen können, der Mühe werth sein, zu Anfange des 19ten Jahrhunderts aus den Ländern, die sich der höchsten Denkfreiheit rühmen, einen Blick zu werfen auf die Schreibe- und Preßfreiheit, die zu Anfang des 16ten Jahrhunderts in Italien und in dem päbstlichen Sitze Rom Statt fand. Ich führe von Tausenden nur zwei Beispiele an. Macchiavelli's florentinische Geschichte ist auf die Aufforderung des Pabstes Clemens VII. geschrieben, und an denselben überschrieben. In derselben befindet sich gleich im ersten Buche folgende Stelle: »So wie bis auf diese Zeit keine Meldung geschehen ist von Nepoten oder Verwandten irgend eines »Pabstes, so wird von nun an von solchen die Geschichte voll »sein, bis wir sodann auch auf die Söhne kommen werden; und »so ist denn den künftigen Päbsten keine Steigerung mehr übrig, »als daß sie, so wie sie bisher diese ihre Söhne in Fürstenthümer »einzusetzen gesucht haben, denselben auch den päbstlichen Stuhl »erblich hinterlassen.«

Dieser florentinischen Geschichte, nebst dem Buche vom Fürsten, und den Diskursen, stellt derselbe Clemens, honesto Antonii (so hieß der Drucker) desiderio annuere volens, ein Privilegium aus, in welchem allen Christen bei Strafe der Excommunication, den päbstlichen Unterthanen noch überdies bei Confiscation der Exemplare und 25 Dukaten Strafe, verboten wird, diese Schriften nachzudrucken.

Derselbe Machiavelli hat eine Komödie geschrieben, Mandragola, welche übrigens ein sehr geistreiches Werk ist. Wir schweigen von der Beziehung dieser Komödie auf die öffentlichen Sitten, und merken nur Folgendes an, was am Nächsten zum Ziele trifft. Eine Hauptrolle hat in diesem Stücke ein Mönch und Beichtiger, der an seiner heiligen Stätte zuerst durch ein verstelltes Vertrauen, und, damit man sich seiner versichere, beredet wird, und sich versteht, bei der Aebtissin zu vermitteln, daß diese einer Geschwängerten einen Abführungstrank eingebe, Alles zu größerer Ehre Gottes, und um dem Nächsten allerlei Aergernisse zu ersparen, der sodann, als es Ernst wird, eine rechtschaffene und tugendhafte Frau überredet, und es ihr zur Gewissenssache macht, indem sie dadurch Mutter einer seligen Seele werde, einem Anderen, denn ihrem Manne, sich Preis zu geben; der zuletzt, in einer zufolge dieser Intrigue Statt findenden Verkleidung eine lächerliche Rolle übernehmen muß. Dieses Stück wurde zu Florenz mit ausnehmendem Beifalle aufgeführt, und kaum hatte Pabst Leo davon gehört, so hatte er nichts Angelegneres, als die Aufführung desselben auch zu Rom zu verordnen.

Zu erklären ist dies allerdings. Die Päbste und die Großen der Kirche betrachteten selber ihr ganzes Wesen lediglich als ein Blendwerk für den niedrigsten Pöbel, und, wenn es sein könnte, für die Ultramontaner, und sie waren liberal genug, jedem feinen und gebildeten italiänischen Manne zu erlauben, daß er über diese Dinge eben so dächte, redete und schriebe, wie sie selbst unter sich darüber redeten. Den gebildeten Mann wollten sie nicht betrügen, und der Pöbel las nicht. Eben so leicht ist zu erklären, warum späterhin andere Maasregeln nöthig wurden. Die Reformatoren lehrten das deutsche Volk lesen, sie beriefen sich auf solche Schriftsteller, die unter den Augen der Päbste geschrieben hatten, das Beispiel des Lesens wurde ansteckend für die andern Länder, und jetzt wurden die Schriftsteber eine furchtbare, und eben darum unter strengere Aufsicht zu nehmende Macht.

Auch diese Zeiten sind vorüber, und es werden dermalen, zumal in protestantischen Staaten, manche Zweige der Schriftstellerei, z. B. philosophische Aufstellung allgemeiner Grundsätze

jeder Art, gewiß nur darum der Censur unterworfen, weil es bedenklich sein dürfte, eine auf den Gegenstand der Schriften sich gründende Ausnahme von der allgemein eingeführten Censur zu verstatten, und schwierig, die Gränzen dieser Ausnahme zu bestimmen, und über dieselben zu halten. Da nun bei dergleichen Gegenständen häufig sich findet, daß denen, welche nichts zu sagen wissen, als das was Jedermann auch schon auswendig weiß, in alle Wege erlaubt wird, so viel Papier zu verwenden, als sie irgend wollen; wenn aber einmal wirklich etwas Neues gesagt werden soll, der Censor, der das nicht sogleich zu fassen vermag, und vermeinend, es könne doch ein nur ihm verborgen bleibendes Gift darin liegen, um ganz sicher zu gehen, es lieber unterdrücken möchte; so wäre es vielleicht manchem Schriftsteller vom Anfange des 19ten Jahrhunderts in protestantischen Ländern nicht zu verdenken, wenn er sich einen schicklichen und bescheidenen Theil von derjenigen Preßfreiheit wünschte, welche die Päbste zu Anfange des 16ten ohne Bedenken allgemein zugestanden haben.

Macchiavelli's Schriften.

Amtsberichte während des Sekretariats, Briefe u. dergl. abgerechnet, sind Macchiavelli's Hauptschriften folgende.

Zuvörderst drei Bücher Diskurse über die erste Dekade des Livius, geschrieben, wie früher gesagt, nach seiner Absetzung vom Sekretariate. Sie enthalten seine Lehre, so wie sie in seinen übrigen politischen Schriften auch vorliegt, nur könnte man als ihren Hauptcharakter angeben, vorzügliche Klarheit und Popularität, für welche ihm dadurch, daß er eine bestimmte Begebenheit, oder ein Raisonnement seines Autors zur Stütze hatte, vorgearbeitet war. Zu derselben Zeit hat er auch seine sieben Bücher von der Kriegskunst geschrieben.

Man erlaube mir auf Veranlassung des letztgenannten Werks zu bekennen, daß, obwohl ich von der Kriegskunst Nichts verstehe, ich dennoch glaube, daß es der Mühe werth sei, daß ein Mann von tiefen Kenntnissen über das Militairwesen, und der ohne Vorurtheil sei, und von Einfluß, dieses Werk noch einmal gründ-

lich studire, und daß ich dafür halte, dies, falls es geschehen sollte, könne von wichtigen Folgen sein. Zu Macchiavelli's Zeiten war die Infanterie in Italien so wenig geachtet, daß in einer Armee von 20000 Mann es oft kaum 2000 Infanteristen gab. Er zeigt, daß allein die Infanterie den Nerv der Armeen ausmache, mit einleuchtenden Gründen; man ist seitdem allgemein desselben Glaubens geworden, vielleicht nicht ohne Macchiavelli's Zuthun. Aber es ist noch ein zweiter, wichtigerer und für unsere Zeiten entscheidender Punkt in der Macchiavelli'schen Kriegskunst. Es ist nämlich, so viel der in der Kunst Uneingeweihte darüber erkunden kann, die allgemeine Meinung unserer Tage, daß im Kriege die Artillerie Alles entscheide, daß dieser nur durch noch besser eingerichtete Artillerie die Wage zu halten, gegen sie selbst aber kein Gegenmittel sei; und in der That sind auch die letzten Schlachten, welche Europa in die gegenwärtige traurige Lage gebracht haben, lediglich durch dieses Mittel entschieden worden. Ganz anderer Meinung ist Macchiavelli; er glaubt, die Artillerie sei in offener Feldschlacht nur gegen Feige furchtbar, eine brave und zweckmäßig bewaffnete Armee aber bedürfe keiner und könne die des Feindes verachten. Er will alle Schlachten, nach Art der Alten, in ein Gefecht in der Nähe, und in Handgemenge verwandeln, und ist in Absicht der Artillerie für das gerade darauf Losgehen, indem ja, wenn man nur an sie heran sei, sie ohne Rettung verloren gehe. Die von Andern aufgeworfene Frage, ob wohl, wenn die Feinde der Römer ihnen Artillerie entgegen zu setzen gehabt hätten, diese ihre Eroberungen gemacht haben würden, beantwortet er, wie uns vorkommt, sehr plausibel, also: allerdings würden sie es, denn sie wußten sich gegen die weit furchtbareren Elephanten und Sichelwagen, die ihnen entgegengesetzt wurden, zu vertheidigen, und diese zu überwinden. Ein Hauptaugenmerk bei Armeen ist ihm die Bewaffnung derselben. So will er, als die eigentliche Stärke der Armeen, wie oben gesagt, Infanterie, und zwar zwei Arten derselben, die er, nach bestimmten Regeln in einander geordnet, in Schlachtordnung stellt; erstens, eine, gerüstet nach Art der alten Römer, vollkommen geharnischt, mit Schild und kurzem römi-

schen Degen, die zweite, nach Art der Neueren, mit Lanzen. Die Bajonette sind ihm unbekannt.

Wenn man erwägt, daß von jeher alle Veränderungen in den Verhältnissen der Völker sich auf die Veränderung der Führung des Krieges, und die der Waffen, gegründet haben, und wenn man sieht, daß in der gegenwärtigen Kriegskunst Alles in die Artillerie gesetzt werde, so leuchtet ein, daß, wenn plötzlich, wie aus der Erde hervorkommend, ein Heer aufträte, für welches die Artillerie vernichtet wäre, dieses fürs Erste schnell und ohne Widerstand die Oberhand gewinnen, und seinen Gebieter in den Stand setzen würde, Europa diejenige Gestalt zu geben, welche er für die rechte hielte. Und so wäre es denn wohl der Mühe werth, daß von solchen, die nicht die Knechtschaft Europens wollen, sondern seine Freiheit und seine Ruhe, jener Gedanke Macchiavelli's noch einmal gründlich untersucht würde, und entschieden, ob derselbe, der damals ohne Zweifel leicht ausführbar gewesen wäre, noch jetzt, nach den Fortschritten, die seitdem die Artillerie genommen, noch ausführbar sei, und auf welche Weise. Nur ist zu wünschen, daß einem solchen, nebst den übrigen oben erwähnten Qualitäten, ganz besonders die nicht abgehe, daß er ohne Vorurtheil sei, oder die Kraft habe, ein Vorurtheil aufzugeben. Denn ungeachtet wir uns selbst, wie billig, alles Urtheils in dieser Sache bescheiden, so erlauben wir uns dennoch, zu bemerken, daß wir anderwärts gewiß wissen, daß es in allen Dingen wunderbare Schreckbilder gebe, vor welchen die Gegenwart durchaus nicht vorbei kommen kann, und über welche die Nachwelt lachen wird, und daß wir, in Absicht des Kriegswesens, des geheimen Verdachts, den wir freilich nicht begründen zu können gestehen, uns nicht erwehren können, daß der Respekt gegen das Schießpulver unter diese wunderbaren Beschränkungen des modernen Denkens und Muthes gehören möge..

Der erwähnten beiden Schriften Resultate legte er in seiner Schrift: der Fürst, dem Lorenzo von Medicis dar. So sagt er selbst in der Zuschrift an diesen: »Ich glaube Euer Magnifi»zenz kein besseres Geschenk bringen zu können, als indem ich »Dieselbe in den Stand setze, in der allerkürzesten Zeit alles das-

»jenige zu lernen, auf dessen Erlernung ich selbst so viele Jahre, »unter so vielen Drangsalen und Gefahren habe verwenden müs»sen.« Vieles in diesem Buche ist gleichlautend mit dem, was in den Diskursen gesagt ist; und obwohl nicht Alles, was in diesem Buche enthalten ist, auch in den Diskursen vorkommt, indem das Erstere nach einem anderen Plane verfaßt ist, so geht doch Alles hervor aus demselben Geiste; daß es daher ein sehr unglücklicher Einfall des florentinischen Vorredners ist, dem Fürsten die Diskurse entgegen zu setzen, und jenen durch diese bestreiten zu wollen.

Beilagen zu der letztern Schrift sind das Leben des Castruccio Castracani, dessen historische Grundlage sich im zweiten Buche der florentinischen Geschichten unsers Verfassers vorfindet; eine Art von Archontopädie des Macchiavelli'schen Fürsten, geschrieben zur Nachahmung des von Macchiavelli als Verfassers der Kyropädie sehr geschätzten Xenophon; imgleichen die Erzählung, wie Cesar Borgia den Vitellozzo Vitelli, Oliverotto von Fermo, Herrn Pagolo, und den Herzog von Gravina, Orsini, berückt habe. Beilagen sind es, habe ich gesagt, zu dem Buche vom Fürsten, wie aus dem Texte des letzteren hervorgeht (obwohl der Inhalt der letzteren Schrift auch in einem Amtsberichte vorgekommen sein mag), wie sie denn auch als solche, in den alten Ausgaben mit fortlaufender Seitenzahl jenem beigedruckt sind. Nur den neueren florentinischen Herausgebern, die nun einmal nicht umhin konnten, sich des Macchiavelli'schen Fürsten in die Seele seines Verfassers zu schämen, hat es gefallen, diese Dinge durch einander zu werfen und anderwärts einzurücken, damit man auch nicht durch sie auf die wahre Tendenz jenes Buchs gebracht würde, und es ihnen leichter würde, ihren modrigen und übel riechenden Staub dem Leser in die Augen zu werfen.

Alles Genannte ist, wie aus den Schriften selbst hervorgeht, noch unter der Regierung des Pabstes Leo geschrieben. Die spätere und letzte seiner großen schriftstellerischen Arbeiten sind die acht Bücher florentinischer Geschichten, endend mit dem Tode Lorenz von Medicis, des Enkels Kosmus. Für die Fortsetzung hatte er vorgearbeitet, und ein Theil dieser Vorarbeiten sind uns

durch die neueren Herausgeber, unter dem Titel historischer Fragmente, mitgetheilt worden.

Noch haben wir von ihm gelesen, vier eigene Komödien (darunter eine ganz in Versen); und eine Uebersetzung der Andria des Terentius. Unter den ersten ist Clizia freilich eine bloße ziemlich getreue Nachahmung der Casina des Plautus, und auch den übrigen dient Plautus zum Muster. Doch läßt sich insbesondere von der schon oben erwähnten Mandragola rühmen, daß Intrigue und Witz eigenthümlich und originell sind, was von den wenigsten der übrigen neueren Komiker sich rühmen läßt, welche größtentheils in Nichts zergehen würden, wenn ihnen abgezogen würde, was sie von Terentius, und ganz vorzüglich von Plautus, entlehnt haben; wie denn z. B. des so viel geltenden Moliere's einzelne Scherze, denen der Unkundige es nimmermehr ansehen würde, z. B. im Amphitruo, dem Geizigen u. s. w. ganz getreu, und, wie es uns scheint, noch witziger gesagt, in den Vorbildern dieser Komödien beim Plautus sich vorfinden. Im Prologus zu dieser Mandragola sagt Macchiavelli: »Falls »dieser Gegenstand in seiner Geringfügigkeit nicht würdig scheinen »sollte eines Mannes, der für ernsthaft und weise gelten will, so »entschuldigt ihn damit, daß er durch diese Spiele der Phantasie »die trüben Stunden, die er verlebt, aufheitern möchte, indem »er eben jetzt nichts Anderes hat, wohin er seine Blicke wende, »und es ihm benommen ist, Gaben anderer Art in andern Un»ternehmungen zu zeigen.« Diese Entschuldigung, die seinen Zeitgenossen und Mitbürgern ohne Zweifel genug that, thue auch genug der Nachwelt, falls es bei ihr hierüber einer Entschuldigung bedürfen sollte.

Zwei Jahr vor seinem, 1527 in seinem 59sten Lebensjahre, erfolgten Tode, trat er, in mancherlei außerordentlichen Aufträgen, die er erhielt, wieder in die Staatsgeschäfte. Er starb, ungeachtet dieser bedeutenden Aufträge und des Vertrauens, welches zwei hinter einander regierende Päbste auf ihn setzten, und oft benutzten, und ungeachtet des wichtigen Amtes, das er vierzehn Jahre lang in seiner Republik verwaltet hatte, dennoch in der Armuth, deren Ehrwürdigkeit er immer als einen ehrenden

Charakterzug einer Republik gepriesen hatte; welches nur als Beweis für seine eigene Integrität und Bescheidenheit angeführt wird, keinesweges aber, um seiner Zeit, seinem Vaterlande und seinen Gönnern darüber einen Vorwurf zu machen.

In wiefern Macchiavelli's Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe.

Der Hauptgrundsatz der Macchiavelli'schen Politik, und wir setzen ohne Scheu hinzu, auch der unsrigen, und, unsers Erachtens, jeder Staatslehre, die sich selbst versteht, ist enthalten in folgenden Worten Macchiavelli's *): »Jedweder, der eine Repu»blik (oder überhaupt einen Staat) errichtet, und demselben Ge»setze giebt, muß voraussetzen, daß alle Menschen bösartig sind, »und daß ohne alle Ausnahme sie alsbald ihre innere Bösartig»keit auslassen werden, sobald sie dazu eine sichere Gelegenheit »finden.« Es thut hiebei gar nicht Noth, daß man sich auf die Frage einlasse, ob denn die Menschen wirklich also beschaffen seien, wie sie in jenem Satze gesetzt werden, oder nicht; kurz und gut, der Staat, als eine Zwangsanstalt, setzt sie nothwendig also voraus, und nur diese Voraussetzung begründet das Dasein des Staats. Wollten sie schon das Rechte, so hättest du ihnen höchstens zu sagen, was recht sei; da du dich aber überdies noch durch ein Strafgesetz verwahrst, so setzest du allerdings voraus, daß sie den guten Willen nicht haben, sondern einen bösen, den du erst durch die Furcht des ihnen angedrohten größeren Uebels unterdrücken mußt, auf daß, wie auch immer innerlich ihr Wille bleiben möge, dennoch das äußere Resultat also ausfalle, als ob Keiner bösen, sondern Alle nur guten Willen hätten. Und so Jemand den guten und gerechten Willen in sich erzeugt, so bricht sich an diesem das Strafgesetz als Antrieb denn auch völlig, indem er das Rechte thun würde, wenn auch kein Gebot und keine Strafe wäre, und falls das Unrechte geboten wäre, es dennoch, jedem Strafgesetz zum Trotz, nicht thun, sondern lieber sterben würde.

*) Diskurse. B. 1. Kap. 3.

Oder, um dasselbe noch in einer anderen Wendung auszusprechen: der Staat, als Zwangsanstalt, setzt den Krieg Aller gegen Alle voraus, und sein Zweck ist, wenigstens die äußere Erscheinung des Friedens hervorzubringen, und, falls auch etwa in dem Herzen der Haß Aller gegen Alle, und die Lust über einander herzufallen, immerfort bliebe, dennoch zu verhindern, daß dieser Haß und diese Lust nicht in Thaten ausbreche.

Nun giebt es ferner ein zwiefaches Verhältniß des Regenten, nämlich, das zu seinen Bürgern, und das zu andern Staaten. In Absicht des erstern giebt es wieder zwei Fälle. Entweder nämlich will das Volk sich die Herrschaft des Gesetzes überhaupt noch nicht gefallen lassen, sondern es strebt unaufhörlich, und ergreift jede Gelegenheit, das Joch abzuschütteln und in die erste Ungebundenheit zurück zu kehren; so ist in diesem Falle Krieg zwischen dem Fürsten selbst und dem Volke, d. h. es ist Krieg zwischen dem Frieden und dem absoluten Kriege; und der Fürst erhält, da ja schlechthin, und ob es dem Volke gefalle oder nicht, Gesetzmäßigkeit und Friede sein soll, in diesem Falle das göttliche Recht des Krieges gegen ein solches Volk, nebst allen Rechten, die in jenem ersten liegen, welche zu erörtern hier nicht Noth thut. Oder, welches der zweite Fall ist, das Volk hat sich dem Gesetze bequemt, und sich an die Unterwürfigkeit unter dasselbe sowohl überhaupt, so wie an die Ordnung, wie es in dieser Verfassung sich ausspricht, und sich in Thätigkeit versetzt, gewöhnt, und ob wohl noch immer Einzelne gegen das Gesetz sündigen mögen, so steht doch die Masse nicht mehr auf, um sich der Vollziehung zu widersetzen. In diesem Falle ist Friede zwischen dem Fürsten und dem Volke, und das Volk als Volk ist und bleibt immerfort vollkommen gerecht vor dem Fürsten, indem es den einzelnen Ungerechten von sich ausstößt, und ihn der Ahndung des Gesetzes überläßt.

Machiavelli's Vorschriften sind berechnet auf ein Land, in welchem zu der Zeit, als er schrieb, noch immer der erste Fall Statt fand; und er weiß dies so gut, daß er nicht vergißt, wiederholt zu erinnern, daß in andern Ländern, wo die Regierungen mehr befestigt seien, z. B. in Deutschland, Spanien, Frank=

reich, jene Regeln keine Anwendung fänden. In unserm Zeitalter ist, besonders in der Nation, für die ich zunächst schreibe, unter den Deutschen, der zweite Zustand der Dinge schon seit Jahrhunderten eingetreten, die Fürsten sind im Frieden mit den Völkern, und bedürfen in dieser Rücksicht gegen sie keiner Politik, und keines anderen Mittels, sie zu zähmen, als eben des Gesetzes selber: und so ist denn dieser ganze Theil der Lehren Macchiavelli's, wie man ein widerstrebendes Volk unter das Joch der Gesetze erst bringen solle, für unser Zeitalter erledigt.

Keinesweges aber ist erledigt der zweite Theil, betreffend das Verhältniß zu andern Staaten; sondern es wird durch die reichen Erfahrungen der drei Jahrhunderte, um welche die seitdem in ganz anderer Kraft und Fülle sich entwickelnde Geschichte älter geworden, imgleichen durch eine tiefere Philosophie, dieser zweite Theil noch verstärkt, und noch weit nachdrücklicher eingeschärft.

Vor jedem Irrthume in der Beurtheilung jenes gegenseitigen Verhältnisses der Staaten zu einander wird man völlig gesichert, wenn man auch diesem den oben an die Spitze gestellten Satz zu Grunde legt, und annimmt, daß Jeder jede Gelegenheit ergreifen werde, um dem Andern zu schaden, so oft er seinen eigenen Vortheil dabei zu ersehen glauben wird. Auch hier hat man sich nicht darauf einzulassen, ob die Menschen wirklich also gesinnt sind, oder nicht; davon haben wir nicht geredet, und es gehört nicht hierher. Wir haben nur gesagt: nach dieser Voraussetzung muß man seine Berechnung machen. Denn, da es doch immer wenigstens möglich ist, daß es sich also verhalte, so bist du, wenn du darauf gerechnet hast, und es so kommt, gedeckt, da du, wenn du nicht darauf gerechnet hättest, und es doch käme, bloß ständest und Beute würdest; kommt es aber nicht also, so ist es desto besser für dich, indem du die für den Widerstand bereit gehaltene Kraft auf eine andere Weise zu deinem Vortheile gebrauchen kannst. Es ist um so nothwendiger, daß, selbst ohne bei irgend Einem die geringste Bösartigkeit vorauszusetzen, zwischen Staaten es zu diesem Verhältnisse der fortdauernden Kriegslust kommen müsse, da zwischen ihnen niemals, so wie zwischen

Bürgern eines geschlossenen und geordneten Staates, gewisses und ausgemachtes Recht Statt finden kann. Zwar lassen sich die Territorialgränzen abstecken, aber nicht bloß auf dein Territorium geht dein Recht und gründet sich deine Sicherheit, sondern auch auf deine natürlichen Alliirten, und überhaupt auf Alles, wohin du deinen Einfluß erstrecken, und womit du in der Folge dich vergrößern kannst. Ueberdies will jede Nation das ihr eigenthümliche Gute so weit verbreiten, als sie irgend kann, und so viel an ihr liegt, das ganze Menschengeschlecht sich einverleiben, zufolge eines von Gott den Menschen eingepflanzten Triebes, auf welchem die Gemeinschaft der Völker, ihre gegenseitige Reibung an einander, und ihre Fortbildung beruht. Da dieses nun Alle wollen, so gerathen sie nothwendig, und wenn sie auch Alle durch reine und vollendete Geister regiert würden, in Conflict, und die Beantwortung der Streitfrage, ob dies dein, oder deines Nachbars natürlicher Alliirter sei, und wo die Gränzen eures euch gebührenden Einflusses gezogen werden sollen, wird selten in der Vernunft eine Prämisse finden.

Es wäre daher noch immer zu wünschen, daß unsere Politiker, also, daß es ihnen von nun an keinen Augenblick mehr aus dem Gesichte käme, und niemals darüber der geringste Zweifel, oder irgend eine Neigung, einmal eine Ausnahme zu gestatten, bei ihnen entstände, sich überzeugten von folgenden zwei Sätzen: 1) der Nachbar, es sei denn, daß er dich als seinen natürlichen Alliirten gegen eine andere euch beiden furchtbare Macht betrachten müsse, ist stets bereit, bei der ersten Gelegenheit, da er es mit Sicherheit können wird, sich auf deine Kosten zu vergrößern. Er muß es thun, wenn er klug ist, und kann es nicht lassen, und wenn er dein Bruder wäre. 2) Es ist gar nicht hinreichend, daß du dein eigentliches Territorium vertheidigest, sondern auf Alles, was auf deine Lage Einfluß haben kann, behalte unverrückt die Augen offen, dulde durchaus nicht, daß irgend Etwas innerhalb dieser Gränzen deines Einflusses zu deinem Nachtheile verändert werde, und säume keinen Augenblick, wenn du darin Etwas zu deinem Vortheile verändern kannst; denn sei versichert, daß der Andere dasselbe thun wird, sobald er kann, versäumst du

es nun an deinem Theile, so bleibst du hinter ihm zurück. Wer nicht zunimmt, der nimmt, wenn Andere zunehmen, ab. Es geht sehr wohl an, daß ein Privatmann sage: ich habe genug, und will nichts mehr: denn dieser kommt durch eine solche Bescheidenheit nicht in die Gefahr, auch das zu verlieren, was er hat, indem er, falls Jemand in seinem alten Besitzthume ihn angreifen sollte, den Richter zu finden wissen wird. Der Staat aber, der die ihm sich darbietenden neuen Kräfte zur Vertheidigung seines alten Besitzthums, sich anzueignen verschmäht, findet, wenn er, und vielleicht mit denselben Kräften, deren Erwerbung er versäumte, in seinem alten Besitzthume angegriffen wird, keinen Richter, dem er seine Noth klagen könne. Ein Staat, der fortgesetzt diese bescheidene Genügsamkeit übte, müßte entweder durch seine Lage sehr begünstigt, oder eine, wenig Reiz habende, Beute seyn, wenn er nicht bald auch um dasjenige kommen sollte, womit er sich bescheiden begnügte, und wenn sich nicht finden sollte, daß die Worte: ich will nichts weiter haben, eigentlich die Bedeutung gehabt hätten: ich will gar nichts haben, und will auch nicht existiren. — Es versteht sich übrigens, daß hier immer von Staaten der ersten Ordnung, die ein selbstständiges Gewicht haben im europäischen Staatensysteme, keinesweges aber von untergeordneten, die Rede sei.

Es fließen hieraus zwei Grundregeln. Die erste — so eben mit dem zweiten Satze zugleich beigebrachte: daß man ohne Zeitverlust jede Gelegenheit ergreife, sich innerhalb der Gränzen seines Einflusses zu verstärken, und jedes innerhalb dieser Gränzen uns drohende Uebel sogleich in der Wurzel, und ehe es Zeit hat, heranzuwachsen, ausrotte. Wir werden tiefer unten ein Wort Macchiavelli's, diesen Gegenstand betreffend, anführen, und halten deswegen hier uns nicht länger dabei auf. Die zweite: daß man niemals auf das Wort des Andern sich verlasse, wenn man eine Garantie erzwingen kann; falls dies aber augenblicklich nicht möglich seyn sollte, es von nun an sich zum Hauptaugenmerke mache, diese Garantie sich noch zu verschaffen, damit man wenigstens so kurze Zeit als möglich das bloße Wort zum Pfande habe; daß man sich stets in der Lage erhalte, Treue und Glauben

erzwingen zu können; welches voraussetzt, daß man sich als den Stärkeren erhalte, nicht gerade absolut, welches nicht allemal von uns abhängt, aber doch innerhalb unserer Gränzen, in der nun sattsam bestimmten weitern Bedeutung des Worts; indem, wer in dieser Rücksicht aufgehört hat der Stärkere zu sein, ohne Zweifel verloren ist; daß man von dieser Bedingung der Garantie durchaus nicht abgehe, und wenn man in den Waffen ist, dieselben auf jede Gefahr nicht ablege, ehe man es dahin gebracht hat. Muthige Vertheidigung kann jeden Schaden wieder gut machen, und wenn du fällst, so fällst du wenigstens mit Ehre. Jenes feige Nachgeben aber rettet dich nicht vom Untergange, sondern es giebt dir nur eine kurze Frist schmählicher und ehrloser Existenz, bis du von selbst abfällst, wie eine überreife Frucht. Aus solchem Betragen entstehen jene ehrenvollen Frieden, die nicht einmal den Frieden geben, indem sie dem Feinde die völlige Gewalt lassen, unmittelbar nach geschlossenem Frieden seine Pläne da fortzusetzen, wo er sie vor dem Kriege, der ihm einen Augenblick Stillstand gebot, fallen ließ, und zufolge dessen wir zwar ihn zufrieden lassen müssen, aber Er nicht uns. Daher denn auch diese, die es mit solchen Gegnern zu thun haben, mit voller Wahrhaftigkeit ihre Friedensliebe rühmen können, da ihnen in der That zu glauben ist, daß sie es lieber haben, wenn die Nachbaren der Beraubung ihrer natürlichen, vielleicht angeborenen und blutsverwandten Alliirten, und der Ausrottung ihres Einflusses bis an ihre Territorialgränzen heran, ruhig zusehen, und sie machen lassen, als wenn sie mit den Waffen in der Hand sich dagegen setzen; indem die erste Weise weit leichter ist, und weit sicherer, als die zweite. Sie lieben in der That den Frieden, den ihrigen nämlich, und sie wünschen wirklich keinen Widerstand zu finden, indeß sie gegen alle Welt den Krieg führen, fortsetzen und vollenden.

Man glaube nicht, daß, wenn alle Fürsten so dächten, und nach den aufgestellten Regeln handelten, der Kriege in Europa kein Ende sein würde. Vielmehr wird, da keiner den Krieg anzufangen gedenkt, wenn er es nicht mit Vortheil kann, Alle aber stets gespannt und aufmerksam sind, Keinem irgend einen Vortheil

zu lassen, ein Schwert das andere in Ruhe erhalten, und es wird ein langwieriger Friede erfolgen, der nur durch zufällige Ereignisse, als da sind, Revolutionen, Successionsstreitigkeiten u. dgl., unterbrochen werden könnte. — Mehr als die Hälfte der Kriege, welche geführt worden, sind durch große Staatsfehler der Angegriffenen, welche dem Angreifer die Hoffnung eines glücklichen Erfolges gaben, entstanden, und sie wären unterblieben, wenn jene Staatsfehler unterblieben wären. Und da gleichwohl die Kriegsübung nicht ausgehen darf, wenn die Menschheit nicht erschlaffen, und für den späterhin doch wieder möglichen Krieg verderben soll, so haben wir ja noch selbst in Europa, noch mehr aber in den anderen Welttheilen, Barbaren genug, welche doch über kurz oder lang, mit Zwang dem Reiche der Kultur werden einverleibt werden müssen. In Kämpfen mit diesen stähle sich die europäische Jugend, indeß in dem gemeinsamen Vaterlande selbst Keiner es wagt, das Schwert zu entblößen, da er allenthalben sich gegenüber eben so gute Schwerter erblickt.

Diese Regeln werden durch die höhere Ansicht des Verhältnisses des Fürsten zu seinem Volke und zu der gesammten Menschheit, aus dem Standpunkte der Vernunft, bestätigt, verstärkt, und zur heiligen Pflicht gemacht. Die Völker sind ja nicht ein Eigenthum des Fürsten, so daß er deren Wohl, deren Selbstständigkeit, deren Würde, deren Bestimmung in einem Ganzen des Menschengeschlechts, als seine Privatsache betrachten, und fehlen könne nach Belieben, und wenn es schlecht geht, sagen könne: nun, ich habe geirrt, aber was ist's denn weiter? der Schade ist mein und ich will ihn tragen; so wie etwa der Besitzer einer Heerde, durch dessen Nachlässigkeit ein Theil derselben zu Grunde gegangen wäre, sich trösten könnte. Der Fürst gehört seiner Nation eben so ganz und vollständig an, als sie ihm angehört; ihre ganze Bestimmung im ewigen Rathe der Gottheit ist in seine Hände niedergelegt, und er ist dafür verantwortlich. Es ist ihm durchaus nicht erlaubt, nach Willkühr von den ewigen Regeln, die Verstand und Vernunft der Verwaltung der Staaten geben, abzugehen. Es ist ihm nicht erlaubt, wenn er z. B. die zweite so eben angeführte Regel zum Schaden seiner Nation vernachlässigt

hätte, hinzutreten, und zu sagen: Ich habe an Menschheit, ich habe an Treue und Redlichkeit geglaubt. So mag der Privatmann sagen; geht er darüber zu Grunde, so geht er sich zu Grunde: aber so kann der Fürst nicht sagen, denn dieser geht nicht sich, und geht nicht allein zu Grunde. Glaube er, wenn er will, an Menschheit in seinen Privatangelegenheiten, irrt er sich, so ist der Schade sein; aber er wage nicht, auf diesen Glauben hin, die Nation, denn es ist nicht recht, daß diese, und mit ihr vielleicht andere Völker, und mit ihnen vielleicht die edelsten Besitzthümer, welche die Menschheit in tausendjährigem Ringen erworben hat, in den Koth getreten werden, bloß, damit von ihm gesagt werden könne, er habe an Menschen geglaubt. An die allgemeinen Gesetze der Moral ist der Fürst in seinem Privatleben gebunden, so wie der Geringste seiner Unterthanen; in dem Verhältnisse zu seinem friedlichen Volke ist er an das Gesetz und an das Recht gebunden, und darf Keinen anders behandeln, als nach dem stehenden Gesetze, wiewohl ihm das Recht der Gesetzgebung, d. i. der fortgesetzten Vervollkommnung des gesetzmäßigen Zustandes bleibt; in seinem Verhältnisse aber zu andern Staaten giebt es weder Gesetz noch Recht, ausser dem Rechte der Stärkeren, und dieses Verhältniß legt die göttlichen Majestätsrechte des Schicksals und der Weltregierung, auf die Verantwortung des Fürsten, nieder in seine Hände, und erhebt ihn über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren materieller Inhalt enthalten ist in den Worten: Salus et decus populi suprema lex esto.

Diese ernstere und kräftigere Ansicht der Regierungskunst thut es nun, unsers Erachtens, Noth bei unserm Zeitalter zu erneuern. Die jedesmal herrschende Zeitphilosophie ermangelt, so sehr auch die Weltleute sich gegen die Sache sträuben, und so schwer sie an das Bekenntniß derselben gehen, dennoch niemals, auf irgend einem Wege auch an diese zu kommen, und auch sie umzuschaffen nach ihrem Bilde. Diese Zeitphilosophie war in der letzten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts gar flach, kränklich und armselig geworden, darbietend als ihr höchstes Gut eine gewisse Humanität, Liberalität und Popularität, flehend, daß man

nur gut sein möge, und dann auch Alles gut sein lassen, überall empfehlend die goldene Mittelstraße, d. h. die Verschmelzung aller Gegensätze zu einem dumpfen Chaos, Feind jedes Ernstes, jeder Consequenz, jedes Enthusiasmus, jedes großen Gedankens und Entschlusses, und überhaupt jedweder Erscheinung, welche über die lange und breite Oberfläche um ein Weniges hervorragte, ganz besonders aber verliebt in den ewigen Frieden. Sie hat ihren entnervenden Einfluß recht merklich auch an die Höfe und in die Kabinette verbreitet. — Seit der französischen Revolution sind die Lehren vom Menschenrechte und von der Freiheit und ursprünglichen Gleichheit Aller, — zwar die ewigen und unerschütterlichen Grundfesten aller gesellschaftlichen Ordnung, gegen welche durchaus kein Staat verstoßen darf, mit deren alleiniger Erfassung aber man einen Staat weder errichten, noch verwalten kann, — auch von Einigen der Unsern, in der Hitze des Streites, mit einem zu großen Accente, und als ob sie in der Staatskunst noch weiter führten, als sie es wirklich thun, behandelt, und manches Andere, was dahin auch noch gehört, übergangen worden, welche Uebertreibung gleichfalls nicht ohne allen störenden Einfluß geblieben. Nun hat man zwar nicht ermangelt, später das Fehlende in mancherlei Formen nachzuholen; aber es scheint, daß diese Schriften, als Schulübungen und Facultätenwaare, und als nicht würdig von den Händen der Weltleute berührt zu werden, liegen geblieben. So mag denn nun Einer, der nicht unbekannt ist und nicht unberüchtigt, von den Todten aufstehen, und sie des Rechten bedeuten!

II. Stellen aus Macchiavelli's Schriften.

Auszug aus dem Aufrufe, Italien von den Barbaren zu befreien. An Lorenzo von Medicis. (Im Originale der Schluß des Buches vom Fürsten.)

— Niemals wahrhaftig ist die Zeit einem Fürsten, der Schöpfer einer neuen Ordnung der Dinge in Italien zu werden ver-

möchte, günstiger gewesen, als eben jetzt; und wenn, wie ich ein ander Mal gesagt habe, das Volk Israel in der Knechtschaft der Aegypter sein mußte, damit Moses Tugend offenbar würde, und die Perser unterdrückt von den Medern, damit die Seelengröße Cyrus an den Tag käme, und die Athenienser zerstreut, damit die Trefflichkeit Theseus sich zeigte, so war es gegenwärtig nothwendig, daß Italien von seinem dermaligen Schicksale betroffen würde, und daß es in härtere Knechtschaft fiele, denn die der Hebräer, in schmählichere Sklaverei, denn die der Perser, in verworrenere Zerstreuung, denn die der Athenienser, ohne Haupt, ohne Verfassung, geschlagen, ausgeplündert, zerrissen, durchstreift, allen Arten der Gewaltthätigkeit und des Hohnes Preis gegeben, damit die Herrlichkeit eines italischen Geistes an das Licht käme.

Und obwohl diesem Lande einmal eine Hoffnung der Rettung entgegenschimmerte, so liegt es doch nun wieder wie ohne Leben da, und erwartet den Helfer, der seine Wunden heile. Man sieht es flehende Hände zu Gott aufheben, um einen Heiland, der es errette von dieser Grausamkeit und dieser Insolenz der Barbaren. Man sieht es fertig stehend und bereit, einem Paniere zu folgen, wenn eine Hand sich fände, die es ergriffe. Auch sieht man nirgends Jemand, von dem es sicherer hoffen könne, als von Eurem erlauchten Hause, daß dieses mit seiner Mannhaftigkeit und mit seinem Glücke, sich zum Haupte dieser Erlösung mache. Sogar wird euch dieses nicht sehr schwer fallen, wenn ihr nur die Leben und Handlungen der obengenannten Männer stets vor Augen behaltet. Denn obwohl solche Männer selten sind, und bewundernswürdig, so waren sie dennoch nichts mehr, denn Menschen, und Keinem war die Gelegenheit so günstig als Euch, und ihr Unternehmen war nicht gerechter denn dieses, noch leichter, noch war Gott mehr ihr Freund, denn der Eurige. Hier ist große Gerechtigkeit, wenn derjenige Krieg gerecht ist, der da nothwendig ist, und diejenige Bewaffnung menschenfreundlich, wo keine Hoffnung übrig ist, als auf die Waffen. Hier ist die höchste Geneigtheit Aller, und wo große Geneigtheit ist, da kann keine große Schwierigkeit sein; immer vorausgesetzt, daß ihr Euch an die Weise derjenigen haltet, die ich Euch als

Muster aufgestellt habe. Gott hat schon viel für Euch gethan, aber er will niemals Alles thun, um uns nicht des freien Willens, und der Ehre, welche auf unsern Theil fällt, zu berauben.

Man lasse sich darum ja nicht diese Gelegenheit entgehen, auf daß Italien endlich seinen Heiland erscheinen sehe. Ich kann nicht aussprechen, mit welcher Liebe derselbe werde aufgenommen werden in all den Provinzen, die durch diese Ausströmungen des Auslandes gelitten haben, mit welchem Durste der Rache, mit welcher unerschütterlichen Treue, mit welcher kindlichen Ergebenheit, mit welchen Thränen. Welches Thor würde sich ihm verschließen? Welches Volk ihm den Gehorsam verweigern? Wessen Eifersucht sich ihm in den Weg stellen? Welcher italische Mann ihm seine Ergebenheit versagen? Jedem kehrt sich ja das Herz um im Leibe vor dieser Oberherrschaft der Barbaren.

So ergreife denn also Euer erlauchtes Haus diese Aufgabe mit dem Muthe und den Hoffnungen, mit welchen gerechte Unternehmungen angetreten werden, damit unter dessen Fahnen dieses unser Vaterland verherrlicht und unter dessen Auspicien erfüllt werde jener Spruch des Petrarca:

Der Muth wird sich erheben
Gegen die Wuth, daß bald sei ausgestritten,
Zum Zeichen, daß noch leben
In des Italiers Brust die alten Sitten.

Aus der Zuschrift des Buches vom Fürsten an Lorenzo.

Auch halte man es nicht für Vermessenheit, wenn ein Mann aus niederem Stande es wagt, über die Verwaltung der Fürsten zu schreiben, und dieselbe unter Regeln zu bringen: denn so, wie diejenigen, die eine Gegend abzeichnen, ihren Standpunkt in der Ebene nehmen, um die Gestalt der Berge und der Anhöhen in das Auge zu fassen, — auf den Bergen aber, um die tiefer liegende Gegend zu betrachten; eben so muß man Fürst sein, um die Eigenschaften der Völker, und aus dem Volke, um die der Fürsten wohl zu erkennen.

Zusatz.

M.'s Einfall ist scheinbar und witzig, aber näher angesehen, beweiset er nur gegen die im Purpur geborenen Fürsten, unter die nicht einmal Lorenzo gehörte, keineswegs aber gegen die neuen Fürsten, auf die er vorzüglich rechnet, und die insgesammt aus dem Volke sind. Da überdies die Vermessenheit und Anmaßung, gegen welche dieser Einfall gerichtet ist, seit Machiavelli's Tagen nicht verschwunden, sondern nur lauter und unbescheidener geworden, so dürfte es der Mühe werth sein, daß man über diesen Punkt sich noch deutlicher und entscheidender auslasse.

Was mag wohl zu einem richtigen Urtheile über Staatssachen, und um in jedem vorkommenden Falle die sicherste Maasregel ausfindig zu machen, erforderlich sein? Ich denke, in Absicht der Materie, eine gründliche Einsicht in die Gesetze der Staatsverwaltung überhaupt, welche sich auf philosophische Erkenntniß, auf Bekanntschaft mit der Geschichte der Vorwelt, und der unserer Tage, und auf tiefe Kenntniß des Menschen gründet, welche letztere wieder nicht von der Anzahl der Gesichter, die wir an uns haben vorübergehen lassen, sondern vorzüglich davon abhängt, daß man selbst ein von allen Seiten ausgearbeiteter und vollständiger Mensch sei, und sich kenne; sodann, in Absicht der Form, ein fester und geübter Verstand, der das Objekt seines Nachdenkens in reiner Absonderung zu fassen, und dasselbe ohne Zerstreuung oder Verwirrung fest zu halten wisse, bis er es zermalmt und in seinem Wesen durchdrungen habe.

Und auf welchem Wege erhält man denn diese Erfordernisse der Staatskunst? Ich weiß nicht anders, als daß es allein durch gründliches Studium der Wissenschaften geschehe, durch dieses aber auch ganz und vollständig; daß somit jeder durch die Wissenschaften gründlich ausgebildete Mann, welcher Geburt er übrigens sei, ein tüchtiger Staatsmann sein würde, sobald er es wollte, keiner aber ohne diese wissenschaftliche Bildung, welcher Geburt auch er übrigens sein dürfte, es jemals zu sein vermöchte, und daß kein Ahnenbrief und keine Hofgunst jenen wesentlichen Mangel ersetzen könne. — Dadurch, daß man die Fertig-

keit hat, schnell von einem Gegenstande zum andern überzuspringen, und über jeden etwas Scheinbares und Witziges zu sagen, ohne einen einzigen fest zu halten, und so ein angenehmer Gesellschafter in flachen Zirkeln wird, erhält man gar nicht, noch legt man dar, das entgegengesetzte Vermögen der tiefen und gründlichen Untersuchung. In der Fertigkeit aber in Halblügen, Pfiffen, Praktiken und Schwänken, die man in Spielhäusern lernen kann, besteht nun vollends nicht die Staatskunst, und der irrt sehr, der sie darein setzt. — Sollte ja an einem solchen in ernsterer Arbeit gebildeten Politiker von der Schwerfälligkeit seiner Logik, und von dem Staube seiner Bücher etwas hängen geblieben sein, so wird sich ja leicht ein Höfling finden, der, wenn er nur den Verstand hat, seine Gedanken richtig aufzufassen, diesen Gedanken seine glättere Zunge leihe.

Auch sage man nicht: von wessen Treue in den öffentlichen Geschäften man versichert sein soll, der muß durch Familie, durch Länderbesitz u. dgl. Garantie leisten können: denn so, wie bei dem Untüchtigen gerade diese Besitzthümer so Muth wie Treue beugen können; so dürfte zuweilen derjenige, der durch die Wissenschaft sich gewöhnt hat, über das Sichtbare und die Gegenwart hinaus zu blicken, ein Eigenthum anderer Art haben, das ihn innigst, und bis auf Leben oder Tod, verknüpft mit der gerechten Sache.

Der, wohl auch nicht ohne Beabsichtigung entstandene, nächste Erfolg jener Anmaßung ist der, daß man in diesem, der Aufsicht der öffentlichen Meinung und der Schriftstellerei wohl mehr, als irgend ein anderes, bedürftigen Fache, dieser Aufsicht glücklich sich entzieht, durch den Spruch: das sind Stubengelehrte, was können diese von Politik wissen? welchem Spruche das Volk glaubt. Als ob irgend ein Weiser der Vorwelt oder unserer Tage seine Weisheit wo anders erworben hätte, als in der Einsamkeit und Zurückgezogenheit, und als ob der Verstand auf Hoffesten und in Assembleen ausgetheilt, oder auf den Gassen gefunden würde; als ob die Politik eine Art von Zauberkunst sei, zu der es vermittelst natürlicher Mittel keinen Zugang gebe, und zu welcher nur der unter einem gewissen Gestirn Geborne

hindurch dringen könne; endlich, als ob jene von ihrem gepriese-nen Leben in der großen Welt, und von ihrem Zutritte zu den ersten Quellen, irgend einen Vortheil aufzuweisen vermöchten, ausser dem, daß sie die neuesten Nachrichten einige Stunden früher wissen.

Aus dem dritten Kapitel desselben Buchs.

Die Römer, so wie sie Fuß faßten in einem Lande, beob-achteten in ihm Folgendes: sie errichteten Kolonien, sie hielten die Schwächern aufrecht, ohne jedoch ihre Macht zu vermehren, sie schwächten die Mächtigen, sie ließen keinen auswärtigen Mäch-tigen zu Ansehen und Einfluß in diesem Lande kommen. Ich will nur an dem einzigen Griechenlande dieses darlegen. Es wurden in demselben von ihnen aufrecht erhalten die Achäer und Aetolier, niedergedrückt das macedonische Reich, verjagt daraus Antiochus; und es vermochten weder die Verdienste der Achäer oder Aetolier sie zu bewegen, daß sie ihnen erlaubt hätten, ir-gend eine neue Acquisition zu machen, noch die Ueberredungen des Philippus, daß sie seine Freunde würden, ehe er niedergedrückt sei, noch die Macht des Antiochus, daß sie ihm verstatteten, irgend einen Standpunkt in diesem Lande zu nehmen. Die Römer er-füllten hiemit das, was alle verständigen Fürsten thun sollen, nicht bloß die vorseienden Klippen, sondern auch diejenigen, an denen in der Zukunft ihre Herrschaft scheitern könnte, in's Auge zu fassen, und den Gefahren mit allem Fleiße vorzubauen: in-dem, wenn dergleichen nur aus gehöriger Entfernung vorhergese-hen wird, ihm leicht abgeholfen ist; so man es sich aber über den Hals kommen läßt, ist zur Hülfe nicht mehr Zeit, und das Uebel ist unheilbar geworden. So wie die Aerzte von der Hektik sagen, daß sie im Anfange leicht zu heilen, aber schwer zu er-kennen sei; wenn sie aber Anfangs weder erkannt, noch geheilt worden, mit dem Fortgange der Zeit leicht zu erkennen, aber schwer zu heilen werde: eben so verhält es sich mit den Angele-genheiten des Staats, indem, wenn nur die Uebel, die sich in ihm erzeugen, im Keime erkannt werden, welches freilich nur

dem Verständigen verliehen ist, ihnen schnell abzuhelfen ist, wenn man sie aber aus Unkunde derselben wachsen läßt, bis Jedermann sie erkennt, es für sie kein Gegenmittel mehr giebt. Aus diesem Grunde halfen die Römer jedem Nachtheile, den sie vorher sahen, allemal auf der Stelle ab, und ließen ihn niemals wirklich werden, um etwa einen Krieg zu vermeiden, indem sie wohl wußten, daß der Krieg dadurch nicht gehoben, sondern bloß, und zwar zum Vortheile des Andern, weiter hinausgeschoben werde; und so wollten sie denn mit Philipp und Antiochus in Griechenland Krieg haben, damit sie nicht mit denselben in Italien Krieg haben müßten, ungeachtet sie damals das Eine, so wie das Andere hätten vermeiden können *), welches sie nicht wollten. Niemals hatte ihren Beifall, was man aus dem Munde der Weisen unserer Zeit alle Tage hören kann: die Wohlthaten der Zeit zu genießen, sondern sie folgten dem Geleite ihres Muths und ihrer Klugheit, indem die Zeit allerlei Dinge bei sich führe, und das Gute so wie das Böse, das Böse so wie das Gute mit sich bringen könne.

Kapitel 14 desselben Buchs.

Pflichten eines Fürsten in Beziehung auf das Kriegswesen.

Es habe der Fürst kein anderes Augenmerk, noch einen andern Gedanken, noch halte er irgend ein anderes Ding für sein ihm ganz eigenthümlich zukommendes Handwerk, ausser dem Kriegswesen, und der Anordnung und Aufrechthaltung desselben, indem dies die einzige Kunst ist, die man einem Herrscher anmuthet, — und in derselben so große Tugend ist, daß sie nicht nur aufrecht erhält diejenigen, welche als Fürsten geboren sind, sondern auch oftmals Männer aus dem Privatstande auf Fürstenstühle erhebt.

---

*) Wenn sie nämlich, in der Meinung, daß Griechenland doch nicht eigentlich zu ihrem Territorium oder väterlicher Erbschaft gehöre, Philipp und Antiochus darin hätten machen lassen, bis dieselben an die Gränzen Italiens heran gewesen wären, worauf es denn freilich — aber mit wessen Vortheile? — zum Kriege hätte kommen müssen.

Im Gegentheil hat man auch gesehen, daß Fürsten, die mehr auf die Faulheit sich legten, als auf die Waffen, ihre Staaten verloren haben. Die vornehmste Ursache, die dir diesen Verlust zuzieht, ist die Verachtung dieser Kunst, so wie der vornehmste Grund alles Gewinns, die Meisterschaft in derselben. Franz Sforza wurde aus einem Privatmanne Herzog von Mailand, weil er gerüstet war; seine Söhne wurden aus Herzögen Privatmänner, weil sie die Beschwerden und die Entsagungen, die das Waffen-Handwerk mit sich führt, flohen und vermieden.

Unter den andern Uebeln, welche der Mangel an Kunde des Kriegs dir zuzieht, ist auch dieses, daß er dich um die Achtung bringt; eine von den Schmählichkeiten, die ein Fürst durchaus von sich abwehren muß. Denn zwischen einem Wehrhaften und Wehrlosen ist kein Verhältniß, und es ergiebt sich durch den natürlichen Verstand, daß der Erstere nicht gern dem Letztern gehorche, und daß der Letztere, umgeben von Mehrern der erstern Art, nicht sehr sicher sei. Von der einen Seite Verachtung, von der andern Mißtrauen; wie könnte eine solche Vereinigung gut thun? Und so ist es denn, neben all dem andern Unglücke, das daraus entspringt, auch nicht möglich, daß ein Fürst, der sich auf das Kriegswesen nicht versteht, von seinen Kriegern geachtet werde, oder ihnen vertrauen könne *). Er lasse daher

*) Dieser, auf die Unsicherheit eines Fürsten, der kein Krieger ist, in der Mitte seiner eigenen bewaffneten Unterthanen, so nachdrücklich gelegte Accent, gründet sich auf die in unsrer Vorrede erwähnte Verschiedenheit des Verhältnisses des Fürsten zu seinen Unterthanen zu Machiavelli's Zeiten, und gilt durchaus nicht für unsere Zeit. Wahr aber wird bleiben zu aller Zeit, daß kein Fürst, der es nicht dahin bringt, für den ersten Krieger seiner Nation, von der Nation wenigstens gehalten zu werden, im Kriege des vollkommnen Respekts und der stummen Subordination seiner Heere, deren es für glückliche Führung des Kriegs bedarf, jemals genießen werde: daß daher ein solcher, — falls, da nicht jedwedem jedes Talent angeboren wird, der Mangel unheilbar sein sollte, um so sorgfältiger in seinen Beschlüssen über Krieg und Frieden den Verdacht der Feigheit oder des Wankelmuths von sich abhaltend, — lieber die wirkliche Führung des Kriegs Andern überlasse, und durch desto glänzendere Verwaltung der übrigen

während des Kriegs niemals sein Auge von der Kriegsübung, und während des Friedens übe er sich mit noch weit größerer Sorgfalt auf den Krieg, als während des Krieges selbst; welches er thun kann auf zweierlei Weise, theils durch Werke, theils durch Gedanken.

Was die Werke betrifft, möge er, ausserdem daß er seine Heere stets in Ordnung und wohl exerziert erhalte, seine überflüssige Zeit zubringen auf der Jagd, theils um seinen Körper in der Gewohnheit der Beschwerden und Entsagungen zu erhalten, theils, um das Land kennen zu lernen, wie die Berge sich erheben, die Thäler sich öffnen, die Ebnen sich strecken, um sich zu merken die Natur der Flüsse und der Sümpfe, und auf alles dieses die höchste Sorgfalt zu wenden. Diese Kenntniß ist nützlich auf zwei Weisen. Zuerst lernt man dabei sein eigenes Land kennen, und wird vertrauter mit den Mitteln, es zu vertheidigen. Sodann erhält man durch die Uebung der lebendigen Anschauung an diesen heimischen Gegenden eine große Fertigkeit, jedwede andere noch unbekannte Gegend, deren Erkundung uns nöthig wird, schnell und richtig aufzufassen, indem die Hügel, die Thäler, die Ebnen, die Flüsse, die Sümpfe, welche z. B. in Toskana sind, mit denen in andern Provinzen eine gewisse Aehnlichkeit haben, so daß man von der Auffassung der Lage einer Provinz sehr leicht zur Auffassung anderer fortgehen kann. Welcher Fürst dieser Geschicklichkeit ermangelt, ermangelt eines der ersten Stücke, die den Feldherrn machen, indem man hierdurch lernt, den Feind finden, Standquartiere nehmen, die Heere führen, Plane zu Schlachten entwerfen, eine Lagerstatt wählen zu unserm Vortheil. Vom Philopömen, Haupt der Achäer, rühmen die Geschichtschreiber unter andern Folgendes, daß er in der Zeit des Friedens an

---

Regierungszweige mit dem essentiellen Mangel versöhne. — Eben so urtheilt M. selbst (Diskurse B. 1. K. 19.): »Nach einem vortrefflichen Fürsten kann ein schwacher sich erhalten; aber nicht nach einem »schwachen ein zweiter schwacher; es sei denn, daß, wie in Frank»reich, die alten Ordnungen ihn hielten; schwach aber »sind diejenigen Fürsten, die nicht auf Krieg gerichtet »sind.«

nichts gedacht habe, als an die Führung des Kriegs, und, mit seinen Freunden etwa auf dem offenen Lande sich befindend, oft still gestanden sei, und mit ihnen raisonnirt habe: Wenn der Feind stände dort auf jenem Hügel, und wir befänden uns mit unserm Heere da, welcher von uns beiden würde im Vortheile sein? Wie könnte man mit Sicherheit auf ihn losgehen, so daß unsere Reihen geschlossen blieben? Wenn wir uns zurückziehen wollten, was hätten wir zu thun? Wenn er sich zurückzöge, wie könnte man ihm folgen? Und so habe er ihnen denn alle die Fälle vorgelegt, die einer Armee begegnen können, ihre Meinung gehört, die seinige gesagt, sie mit Gründen unterstützt; also daß durch dieses immerwährende Nachdenken er es so weit gebracht habe, daß ihm in Führung der Heere nie habe ein Fall vorkommen können, wogegen er nicht das Hülfsmittel gewußt habe.

Was ferner die Uebung des Gedankens zum Kriege anbelangt, so lese der Fürst die Geschichten, und merke darin auf die Handlungen ausgezeichneter Männer, er sehe, wie sie sich betragen haben im Kriege, erforsche die Ursachen ihrer Siege, oder ihrer Niederlagen, um die ersten sich anzueignen, die letzten zu vermeiden; besonders aber thue er, wie vor ihm irgend ein trefflicher Mann gethan hat, der irgend einen gepriesenen und glorreichen Vorgänger sich zum Muster genommen, dessen Weise und Thaten er immer vor Augen gehabt; so wie man sagt, daß Alexander den Achill, Cäsar den Alexander, Scipio den Cyrus nachgeahmt habe. Und wer das Leben des Cyrus von Xenophon gelesen, findet nachher in Scipios Leben, wie sehr diese Nacheiferung den Letztern selbst preiswürdig gemacht, und wie genau er in Keuschheit, Zugänglichkeit, Menschenfreundlichkeit, Freigebigkeit sich nach dem gebildet, was Xenophon von Cyrus schreibt. In dieser Weise hat nun jeder weise Fürst sich auch zu halten und friedliche Zeiten ja nicht ungenutzt sich verschwinden zu lassen, sondern mit fleißiger Kunst aus ihnen einen Schatz zu bereiten, den er geltend mache zur Zeit der Trübsal, so daß das umgewandelte Glück ihn bereit finde, seine Streiche abzuwehren.

Aus Kap. 21 d. B.

Wie ein Fürst sich zu betragen habe, um Achtung zu erwerben.

Nichts wirkt so günstig auf die öffentliche Meinung für einen Fürsten, als große Unternehmungen, sodann Einrichtungen, welche Muster werden für Andere.

Auch erwirbt es einem Fürsten Achtung, wenn er ein ganzer Freund ist, und ein ganzer Feind, d. h. wenn er ohne irgend einen Rückhalt sich erklärt zu Gunsten des Einen gegen den Andern. Denn wenn zwei Mächtige, deine Nachbarn, an einander gerathen, so ist entweder der Fall, daß, wenn der Eine siegt, du den Sieger zu fürchten habest, oder es ist der Fall nicht. In jedem dieser beiden Fälle wird es dir immer nützlicher sein, dich zu erklären, und einen guten Krieg zu führen, indem, wenn du dich nicht erklärt hast, du im ersten Falle immer die Beute des Siegers wirst mit guter Erlaubniß und zum Wohlgefallen des Besiegten; und du wirst nirgends eine Zuflucht finden, indem der Sieger keine zweideutigen Freunde will, noch solche, die ihm in der Noth nicht beistehen, und der Besiegte dich eben so wenig in Schutz nimmt, da du nicht mit den Waffen in der Hand sein Geschick hast theilen wollen. — Antiochus war nach Griechenland gekommen, eingeladen von den Aetoliern, um die Römer herauszutreiben. Er schickte Redner an die Achäer, Freunde der Römer, um sie zur Neutralität zu bewegen; von der andern Seite redeten denselben die Römer zu, daß sie zu ihren Gunsten die Waffen ergriffen. Die Sache kam in der Versammlung der Achäer zur Berathschlagung, und als daselbst Antiochus Gesandter ihnen zuredete, neutral zu bleiben, erwiederte der Abgesandte der Römer: »Die Maaßregel, welche »man als die beste und nützlichste für euren Staat anpreist, daß »ihr euch in unsern Krieg nicht einmischet, ist grade die allerverderblichste für euch, indem, wenn ihr keinen Antheil nehmt, »ihr zuletzt ohne einigen Dank oder Achtung, als der Preis des

»Siegers zurückbleibt.« Und immer wird es sich finden, daß der, welcher dein Freund nicht ist, dich um Neutralität ersucht, der aber, welcher dein Freund ist, fordert, daß du mit den Waffen in der Hand dich erklärst.

Aber Fürsten von keinem Entschluß schlagen gewöhnlich, um nur die gegenwärtige Gefahr zu vermeiden, den Weg der Neutralität ein, und gehen denn auch gewöhnlich darüber zu Grunde. Wenn aber ein Fürst sich muthig zu Gunsten des einen Theils erklärt, und der, dem er anhängt, siegt, so laß denselben immer so mächtig sein, daß du seiner Willkühr überlassen bleibst, dennoch hat er Verbindlichkeiten gegen dich, und es hat sich eine Liebe erzeugt, und die Menschen sind niemals so ehrlos, daß sie mit einer so beispiellosen Undankbarkeit dich unterdrücken sollten. Dazu kommt, daß die Siege niemals so entscheidend sind, daß der Sieger nicht noch Einiges zu schonen habe, besonders die Gerechtigkeit. Wenn hingegen derjenige, dem du anhingest, verlöre, so würdest du von ihm aufgenommen werden, und er dir helfen, so lange er könnte; oder, im schlimmsten Falle, wärest du doch der unabtrennliche Gefährte eines Glücks, das sich wiederum erheben kann.

Im zweiten Falle, wenn die Kämpfer von der Art sind, daß du vom Sieger nichts zu fürchten hast, so wird es um so mehr eine kluge Maaßregel, Theil zu nehmen, indem du sodann zum Sturze des Ersten den Beistand des Zweiten erhältst, der, wenn er Verstand hätte, Alles anwenden müßte, um jenen zu erhalten; wenn ihr überwindet, so bleibt er deinem Ermessen anheim gegeben, aber es ist unter der gegebenen Voraussetzung unmöglich, daß er mit deinem Beistande nicht überwinde.

Und hier ist denn der Ort, anzumerken, daß ein Fürst niemals mit einem, der da mächtiger ist, denn er selbst, sich verbinden müsse, zum Nachtheil eines Dritten, es sei denn, daß die Noth ihn dazu zwinge; denn wenn er überwindet, bleibt er dem Ermessen desselben anheim gegeben, nichts aber hat ein Fürst mehr zu fliehen, als die Abhängigkeit von fremder Willkühr.

Auch glaube doch nie ein Staat, daß er jemals eine durchaus sichere Maaßregel ergreifen könne, sondern er wisse, daß alle, die er nimmt, zweifelhaft sind, indem es nun einmal in der Ordnung der Dinge liegt, daß, auf dem Wege einem Nachtheile auszuweichen, man einem andern entgegen geht. Aber darin hat eben der Verstand sein Wesen, daß er die innere Natur der Nachtheile aufdecke, und das am Wenigsten Schlimme für gut nehme.

Noch soll ein Fürst sich als Liebhaber der Virtuosität zeigen, und jedem, in irgend einer Kunst sich Auszeichnenden Ehrenbezeugungen ertheilen.

Zusatz.

Machiavelli's Lehre über Neutralität und Partheinehmen ist dadurch, daß auf eine Erfindung der neuern Politik, die bewaffnete Neutralität, keine Rücksicht genommen werden konnte, unvollständig geblieben, und wir wollen dieselbe in seinen Grundsätzen auf folgende Weise ergänzen.

Zuvörderst, wenn dein natürlicher Verbündeter gegen eine andere euch beiden furchtbare Macht angegriffen wäre, so ist die Beibehaltung der Neutralität durchaus verderblich, denn die Kräfte deines Verbündeten sind die deinigen, und seine Schwächung ist die deinige, und er kann nicht angegriffen werden, daß du es nicht zugleich mit seiest. Sind aber die kriegführenden Mächte beide deine Nebenbuhler, wofür sie ohne Ausnahme zu halten sind, wenn sie nicht deine natürlichen Verbündeten sind, und sind sie dir schon jetzt gefährlich, oder könnten sie es in der Zukunft werden, so ist es dein Gewinn, daß sie, ohne dein Zuthun, an einander selber eine Gewalt brechen, die du mit deiner eignen Gefahr und Aufwande hättest brechen müssen; und in diesem Falle kann die bewaffnete Neutralität eine sehr gute Maaßregel seyn, wenn man darauf sieht, daß beide ungefähr in gleichem Grade geschwächt werden, keiner aber einen besondern Zuwachs von Kräften erhalte, oder, wenn der letzte Fall

eintreten sollte, sogleich auf die Seite des Schwächern tritt; wenn man, so sie des Kriegs müde werden, oder sonst die Fortsetzung desselben uns lästig wird, mit bewaffneter Hand den Vermittler macht, den Frieden diktirt, und in demselben nicht vergißt, sich zu bedenken. Aber mit den Waffen in der Hand zuzusehen, wie der eine Theil unmäßig geschwächt werde, und der andere unmäßig wachse; diesem Fehler hinterher noch den zweiten hinzuzuthun, daß man sie sich selbst vertragen lasse, so gut es gehen will, als ob wir gar nicht da wären, und nun hingehe, und sich ruhig entwaffne; dieser Gebrauch der bewaffneten Neutralität hat, ausser allen von M. dargelegten Fehlern der Neutralität noch diesen, daß er die Achtung für uns noch weit entscheidender verringert, und daß wir, durch die Kosten der Bewaffnung und der Erhaltung auf dem Kriegsfuße nur diese Verachtung uns erkauft haben.

Kap. 22 d. B.

Von den Secretarien der Fürsten.

Von nicht geringer Wichtigkeit für einen Fürsten ist die Wahl seiner Minister; denn er hat gute oder schlechte, lediglich nach Maaßgabe seines eignen Verstandes. Die erste Meinung, die man von einem Fürsten faßt, und von seinem Kopfe, gründet sich auf den Anblick derer, die er um sich hat. Sind diese tauglich und treu, so kann man immer annehmen, daß jener Verstand habe, indem er sie als tüchtig herausgefunden, und sie treu zu erhalten verstanden hat, eben so, wie man im entgegengesetzten Falle nur immer, ohne Furcht sich zu irren, nachtheilig von ihm denken kann, indem er den ersten Irrthum, den er begehen kann, in dieser Wahl begeht. Niemand lernte Antonius von Venafro, Minister des Pandolf Petrucci, Fürsten von Siena, kennen, der nicht geurtheilt habe, daß Pandolf ein sehr verständiger Mann sein müsse, da er einen solchen Minister habe. Indem es nämlich drei Arten von Köpfen giebt, von denen die einen das Rechte von sich selbst finden, die andern, nachdem es ihnen gezeigt worden, die dritten weder durch sich selbst, noch

unter der Anleitung anderer, von denen die ersten die trefflichsten, die zweiten auch ehrenwerth, die dritten aber zu nichts nütze sind: so war es offenbar, daß Pandolf, wenn auch nicht von der ersten Art, denn doch sicher von der zweiten wäre, indem, wenn Jemand, gesetzt auch, die Gabe der Erfindung gehe ihm ab, auch nur das Unterscheidungsvermögen hat, ob gut oder böse sei, was einer sagt oder thut, er die guten oder bösen Thaten des Ministers erkennt, die ersten vervollkommnet, die zweiten verbessert, und der Minister, ohne Aussicht, ihn betrügen zu können, sich gut hält. Einen Minister zu durchschauen, giebt es folgendes nie trügendes Mittel für einen Fürsten: Siehst du, daß der Minister mehr an sich gedenkt, denn an dich, und daß er in allen Handlungen nur auf seinen Nutzen sieht, so glaube, daß ein solcher niemals ein guter Minister sein und du dich nie auf ihn wirst verlassen können; indem derjenige, der eine Monarchie zu berathen hat, niemals an sich denken soll, sondern an den Fürsten, und niemals an etwas ihn erinnern soll, ausser an das, was den Fürsten selbst betrifft. Dagegen soll von der andern Seite der Fürst selbst an den Minister denken, damit er ihn treu erhalte, ihm Ehrenbezeugungen ertheilen, ihn bereichern, ihn sich verbinden, Ehren und Aufträge mit ihm theilen, damit seine Ersättigung mit Ehre und Gut ihm das Verlangen anderer Ehre und anderes Gutes benehme, die Theilnahme aber an entscheidenden Aufträgen ihm alle Veränderung furchtbar mache, indem er einsieht, daß er sich ohne diesen Fürsten nicht halten kann. Sind nun die Fürsten und die Minister also beschaffen, so können sie einander gegenseitig vertrauen, sind sie anders, so wird es immer ein unglückliches Ende nehmen für den einen oder für den andern.

Zusatz.

Wir wollen Machiavelli's Lehre durch Anwendung derselben deutlicher machen. — Nur auf seinen eignen Nutzen, und zunächst auf die Behauptung seines Platzes ist bedacht ein Minister der auswärtigen Angelegenheiten, (denn von diesen re-

det M. vorzüglich), welcher mit andern Höfen, und besonders mit dem, den er für den mächtigsten hält, wie auch etwa sein Fürst mit ihnen stehen möge, es durchaus nicht verderben, noch an irgend einer entscheidenden Erklärung oder Maaßregel gegen sie Theil nehmen mag, damit, falls jener etwa Sieger bliebe, (welches geschehen wird, falls der Treulose an der Spitze der Geschäfte bleibt) er bei ihm Gnade finde, oder, falls es zu einem schmählichen Frieden käme, nicht seine Entlassung, sondern vielmehr seine Beibehaltung zur Bedingung gemacht werde. Treu hingegen ist derjenige Minister, der als ganzen und entschiedenen Feind sich zeigt des Feindes seines Herrn, und seines Staates, und als entschiedenen Freund der Freunde von diesen. Diese Treue eines Ministers aber ist bedingt durch die Treue des Fürsten gegen sich selbst und seine Nation: daß dieser nämlich selber ganzer Feind sei und ganzer Freund; nicht aber die Waffen mit dem Gemüthe eines schon Ueberwundenen führe, der durch schwache Gegenwehr heimlich die Gnade und Verschonung dessen zu gewinnen sucht, gegen den er öffentlich kämpft, und den er schon als unbezweifelten Sieger ansieht, und der heimlich beneidet und fürchtet den mit ihm Verbündeten; welchem sonach mit Halbheiten und auf Schrauben gesetzten Erklärungen und Maaßregeln seines Ministers recht eigentlich gedient ist. Treu macht ein Fürst den Minister, und verbindet ihn sich innig, wenn er, nach M's Worten, ihn zum Theilnehmer entscheidender Aufträge macht, d. h. wenn er ihm dergleichen Rückhalte und Schlupfwinkel nicht gestattet, sondern ihn zu unumwundenen Maaßregeln und Erklärungen nöthigt, also daß er, wenn der Feind siegte, von ihm keine Schonung zu erwarten hätte. Der beste Minister in einem ernstlich gemeinten Kriege ist immer der, der beim Siege des Feindes Alles verliert. Freilich kann solche Entschiedenheit nur ein solcher Fürst fordern, der wiederum die Kraft hat, seinen Minister zu schützen; wo hingegen fremde Befehle und Interessen über die Anstellung oder Entfernung der Minister entscheiden, daselbst kann ein ehrlicher und verständiger Mann durchaus nicht dienen.

Kap. 25 d. B.

Wie viel das Glück vermöge über die menschlichen Unternehmungen, und inwiefern man sich gegen den Einfluß desselben setzen könne.

Es ist mir nicht unbekannt, daß Viele dafür gehalten haben und noch dafür halten, die weltlichen Dinge seien durch das Geschick und durch Gott so unabänderlich bestimmt, daß die Menschen dabei nichts zu ihrem Vortheile verändern könnten, und durchaus kein Verwahrungsmittel gegen das Schicksal hätten. Man würde hieraus folgern können, daß es vergeblich sei, sich mit diesen Dingen viel zu bemühen, und daß man sie eben der Leitung des Geschicks überlassen müsse. Diese Meinung hat in unsern Tagen größern Glauben gefunden, als je, um der großen Umwandlungen willen, die man erlebt hat, und noch alle Tage erlebt, weit hinaus über alles menschliche Vermuthen. Jenes bedenkend, neige ich mich gewissermaaßen hin zu jener Meinung. Wiederum aber, da uns ja freier Wille verliehen ist, urtheile ich, es möge wohl wahr sein, daß das Glück über die Eine Hälfte unsrer Handlungen entscheide, daß es aber die andere Hälfte oder auch etwas weniger, unsrer Leitung überlasse. Ich vergleiche dasselbe einem reißenden Strome, der in einem Ausbruche von Wuth die Ebnen unter Wasser setzt, Bäume und Häuser niederwirft, hier Land abreißt, dort welches ansetzt, vor dem Jeder flieht, und seiner Wuth ausweicht, unvermögend derselben zu widerstehen. Obwohl nun derselbe also beschaffen ist, so ist es doch den Menschen nicht benommen, zu der Zeit, da er ruhig ist, Vorkehrungen dagegen zu treffen, durch Befestigung der Ufer und Dämme, also daß, wenn er wieder anwächst, er entweder friedlich in einem Kanale abfließe, oder, wenn er ja wieder austräte, er doch nicht mehr so losgebunden und verderblich wüthe. Gleicherweise verhält es sich mit dem Glücke; auch dieses zeigt seine Macht nur da, wo keine Mannhaftigkeit bereit steht, die ihm Widerstand leiste, und wendet seine Angriffe nur nach der Seite, wo es weiß, daß keine festen Ufer und Dämme

sind, dieselben aufzuhalten. Und wolltet ihr etwa Italien, welches der Sitz ist jener Umwandlungen, und der Anziehungspunkt aller jener Bewegungen, näher betrachten, so würdet ihr finden, daß dasselbe ein Feld ist ohne Dämme und ohne irgend ein festes Ufer. Wäre dasselbe eingedämmt gewesen durch gehörige Tüchtigkeit der Menschen, so wie Deutschland, Spanien, Frankreich es ist, so würde diese Ueberschwemmung entweder nicht die großen Veränderungen hervorgebracht haben, die wir sehen, oder sie würde auch gar nicht hierher sich gezogen haben. So viel über den Widerstand gegen das Glück im Allgemeinen.

Um aber tiefer herab zu dem Besondern zu kommen, mache ich aufmerksam darauf, daß man denselben Fürsten heute glücklich sieht, und morgen zu Grunde gerichtet, an welchem doch, während dieses Wandels seines Glücks, durchaus keine Veränderung seiner Natur oder seiner Eigenschaften sichtbar geworden. Ich glaube, daß dies zuvörderst aus der Ursache entsteht, welche ich schon oben ausführlich aus einander gesetzt, nämlich weil derjenige Fürst, der sich ganz auf das Glück stützt, zu Grunde geht, sobald dieses sich ändert. Sodann glaube ich, daß derjenige Glück habe in seinen Unternehmungen, dessen Weise zu verfahren mit der Beschaffenheit seiner Zeit übereinstimmt, Unglück aber derjenige, mit dessen Verfahren die Zeiten nicht zusammenstimmen. Daher sehen wir, daß die Menschen in den Dingen, die sie glücklich durchsetzen, und dergleichen Jedermann im Auge behält, nämlich Ehre und Reichthümer, auf sehr verschiedene Weise zu Werke gehen, der eine bedächtig und voll allerlei Rücksicht, der andere mit Ungestüm, der eine gewaltthätig, der andere mit Künsten, der eine geduldig, der andere das Gegentheil, und doch ist es möglich, daß mit diesen verschiedenen Weisen ein jeglicher zum Ziele komme. Noch sieht man von zwei gleich Bedächtigen, den einen seinen Zweck erreichen, den andern nicht, und eben so, daß es zweien auf dieselbe Weise mit dem entgegengesetzten Verfahren gelinge, indem der eine bedächtig, der andere ungestüm ist, welches Alles lediglich aus der Beschaffenheit der Zeit erfolgt, die mit ihrem Verfahren entweder zusammenstimmt, oder nicht, und hieraus die so eben erwähnte Er-

scheinung zu erklären ist. Eben daraus fließt auch die Veränderung in dem schon errungenen Glücksstande eines Menschen, indem, so jemand sich mit Vorsicht und Geduld beträgt, diesem es ohne Zweifel glücklich geht, so lange die Zeit auf eine solche Weise abläuft, daß dieses sein Betragen zweckmäßig ist; dagegen er zu Grunde geht, wenn die Zeiten und Dinge sich ändern, eben darum, weil er sein Verfahren nicht ändert. Auch giebt es keinen so weisen Mann, der hierein sich zu schicken wüßte, theils weil keiner von dem sich entfernen kann, wohin ihn seine Natur zieht, theils auch, weil jemand, der auf seinem eingeschlagenen Wege immer glücklich gefahren ist, sich nicht überzeugen kann, daß es gut sein möchte, denselben zu verlassen; und so ist denn der bedächtige Mann, wenn es nun Zeit wäre, ungestüm vorwärts zu gehen, unvermögend es auszuführen, und geht zu Grunde; dagegen wenn er seine Natur umgeändert hätte, zugleich mit Zeiten und Dingen, sein Glück sich nicht verändert hätte. — Papst Julius II. ging bei allen seinen Unternehmungen ungestüm zu Werke; und fand Zeiten und Dinge dieser seiner Weise zu verfahren so angemessen, daß es mit ihm allemal einen glücklichen Ausgang nahm. Man bedenke sein erstes Unternehmen auf Bologna noch während Johann Bentivoglio's Leben. Die Venezianer waren damit unzufrieden, der König von Spanien, so wie der von Frankreich, hatten gegen dasselbe mancherlei vorzustellen, aber er riß in Person sich fort mit seiner Kühnheit und seinem Ungestüm zu der Expedition, und bei diesem kühnen Schritte blieb Spanien und Venedig betäubt und ruhig, das letztere aus Furcht, das erstere, weil es das ganze Königreich Neapel wieder zu erlangen wünschte. Auf der andern Seite zog der König von Frankreich sich zurück, als er die Bewegungen des Königs von Spanien sahe und weil er desselben Freundschaft durch die Demüthigung der Venezianer sich erwerben wollte, und dafür hielt, daß er ihm seine Truppen nicht verweigern könne, ohne ihn offenbar zu beleidigen; und so setzte denn Julius durch sein kühnes Losschlagen durch, was niemals irgend ein anderer Papst mit aller menschlichen Klugheit durchgesetzt haben würde, indem, wenn er mit seinem Ausmarsche aus

Rom hätte warten wollen, bis die Unterhandlungen abgeschlossen, und alle Artikel in Richtigkeit gewesen wären, es ihm niemals gelungen wäre, indem der König von Frankreich tausend Ausflüchte gefunden, die andern ihm tausend Schreckbilder vorgemalt haben würden. Ich will nichts sagen von desselben Papstes andern Unternehmungen, die alle in derselben Weise geführt worden, auch alle ihm glücklich von statten gegangen sind, indem die Kürze seines Lebens es mit ihm nicht bis zum Gegensatze kommen ließ. Wären nämlich Zeiten eingetreten, die ihm Bedächtigkeit zur Nothwendigkeit gemacht hätten, so wäre daraus sein Untergang erfolgt, indem er niemals von der Weise abgewichen sein würde, zu der seine Natur ihn hinzog.

Ich ziehe aus diesem allen das Resultat, daß, da das Glück wandelt, die Menschen aber unbiegsam bei ihrer Weise bleiben, die letztern glücklich sind, wenn sie mit dem ersten zusammenstimmen, unglücklich aber, wenn sie mit demselben nicht zusammenstimmen. Zwar halte ich allerdings dafür, daß es besser sei, ungestüm einher zu gehen, als bedächtig, indem Fortuna ein Weib ist, die geschlagen werden muß, und gestoßen, wenn man sie unter sich bringen will; auch sieht man, daß sie sich öfter von solchen überwinden läßt, als von denen, die da träg und langsam einher schreiten. Deshalb ist sie auch, als Weib, eine Freundin der Jünglinge, indem diese weniger bedachtsam sind und verwegener, und ihr mit größerer Kühnheit gebieten.

Zusatz.

Was auch immer der bloße nicht selbst Antheil nehmende Beobachter der menschlichen Unternehmungen von Glück oder Unglück halten, und wie viel oder wenig von dem Erfolge derselben er einer unbekannten, und nicht unter unsre Berechnung zu bringenden Ursache zuschreiben möge; so soll doch der, der getrieben ist, wirklich etwas zu unternehmen, jener unbekannten Ursache durchaus keinen Einfluß zugestehen, sondern es muß ein solcher sich bestreben, sein Vorhaben so weit zu durchdringen, als irgend möglich ist, und so weit er es durchdringt, Alles berech-

nen, und nun, in gutem Glauben und mit unerschütterlicher Fassung an das Werk gehen. Die meisten Male wird einem solchen Muthe und Glauben das Unternehmen gelingen: Mißlingen aber, Untergang, Tod, wenn es einmal sein muß, kommen ohne unsre Mühe und trotz unsrer besten Berechnungen von selber. So nun Jemand durch die Betrachtung, daß es doch immer möglich bleibe, daß ihm das Unternehmen mißlinge, sich abhalten lassen wollte, etwas zu thun, bis ihm die absolute Unmöglichkeit des Mißlingens mathematisch demonstrirt wäre, so würde ein solcher, da eine solche Demonstration niemals möglich ist, nimmer zum Handeln kommen. So ist es freilich äusserst selten, daß eine vom Dache fallende Last einen Vorübergehenden tödte, doch ist es geschehen, und wer gegen diese Gefahr sich vollkommen sicher stellen wollte, der müßte niemals sein Zimmer verlassen, in welchem jedoch auch die Decke über ihn hereinbrechen kann, welcher Gefahr er entgangen sein würde, wenn er zu der Zeit sich auf der Gasse befunden hätte. In Gefahr sind wir unaufhörlich, und wer auf absolute Versicherung wartet, ehe er etwas unternimmt, der mag dienlich sein, in der Einsamkeit erbauliche Betrachtungen anzustellen über die Sterblichkeit der Menschen, und die Hinfälligkeit aller Dinge, von dem handelnden Leben aber bleibe er entfernt.

Der schönste Glücksstern, der einem Helden in's Leben leuchten kann, ist der Glaube, daß kein Unglück sei, und daß jede Gefahr durch feste Fassung, und durch den Muth, der nichts, und, wenn es gilt, auch das eigene Leben nicht schont, besiegt werde. Gehe ein solcher sogar unter in der Gefahr, so bleibt es nur den Zurückgebliebenen, sein Unglück zu beklagen, er selbst ist nicht mehr zugegen bei seinem Unglücke. So ist auch die würdigste Verehrung, welche der Mensch der über unsere Schicksale waltenden Gottheit zu bringen vermag, der Glaube, daß sie reich genug gewesen, uns also auszustatten, daß wir selbst unser Schicksal machen könnten, dagegen ist es Lästerung, anzunehmen, daß unter dem Regimente eines solchen Wesens dasjenige, was allein Werth hat an dem Menschen, Klarheit des Geistes und Festigkeit des Willens, keine Kräfte seien, sondern

Alles durch ein blindes und vernunftloses Ungefähr entschieden werde. Denke, könnte man dem Menschen zurufen, daß du Nichts durch dich selbst seiest, und Alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken; aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du Alles allein thun müssest, wie er dir denn auch in der That nicht anders helfen will, als wie er dir schon geholfen hat, dadurch, daß er dich dir selbst gab. Wo gleich beim Anfange einer Unternehmung kein rechtes eigenes Herz bei der Sache ist, sondern die Vorsehung hingestellt wird, wie es scheint, um Etwas in Bereitschaft zu haben, dem man die Schuld des unglücklichen Erfolgs gebe, da ist eben deswegen zu befürchten, daß man ihrer zu diesem Behufe bedürfen werde.

Dieser Glaube, sage ich, und das Leben in diesem Glauben, ist selbst das rechte eigentliche Glück. Dagegen ist das eigentliche Unglück das Mißtrauen in die Möglichkeit eigener Einsicht und eigener Kraft, und die verzagte Ergebung in das blinde Geschick und in Alles, was dasselbe aus uns machen wolle; woraus Unentschlossenheit, Schwanken in den gefaßten Planen, und, um es mit Einem Zuge zu bezeichnen, derjenige Zustand entsteht, da man zugleich auch nicht will, was man will, und zugleich auch will, was man nicht will. Wer so ist, der ist unglücklich geboren, ihm geht das Unglück nach auf allen seinen Schritten, und wohin er tritt, bringt er es mit sich.

Sehe man doch nach in der Geschichte, was denn dasjenige sei, was die Menge, an die das Urtheilen nie eher kommt, bis der Erfolg gegeben ist, von jeher Glück oder Unglück genannt hat! — Es thut im Verfolge einer Unternehmung sich ein Umstand hervor, der an sich weder nothwendig war, noch durch irgend einen menschlichen Verstand vorherzusehen. Der verständige Mann durchschaut auf der Stelle, wie derselbe zu gebrauchen sei für seinen Zweck, und gebraucht ihn also; er, der vielleicht, wenn statt des eingetretenen gerade sein Gegentheil sich ereignet hätte, auch dieses eben so zweckmäßig gefunden haben würde. Es friert z. B. zu ungewöhnlicher Zeit ungewöhnlich stark; und er geht über die mit Eis bedeckten Flüsse, Seen, Moräste, und

erobert gegen alle Erwartung; er, der, wenn Thauwetter eingefallen wäre, vielleicht in dieselben offenen Seen und Moräste den Feind versenkt hätte. Die Menge, welche zwischen dem Froste und der Eroberung kein Mitteglied sieht, staunt sein Glück an, und es ist sein Vortheil, sie dabei zu lassen, weil dies in das Gebiet des Wunderbaren fällt, und den Mann zum besondern Lieblinge der Gottheit erhebt, dagegen die nackte Wahrheit, daß sein Glück auf seinem Verstande beruht habe, viel zu gemein und zu natürlich ist. Ein Andrer hat vielleicht auf Eines und das Andre, das sich zutragen könnte, gerechnet, und ist dagegen gerüstet; und möchte dies kommen, so würde er sich recht gut aus dem Handel ziehen. Leider aber erfolgt nicht dieses, sondern ein Anderes, worauf, als gleichwohl auch möglich, er ebenfalls hätte rechnen können und sollen: darauf ist er nicht vorbereitet, und er fällt. Da sich ihm nun dennoch nicht nachsagen läßt, daß er gar nichts bedacht habe, indem er einiges doch wirklich bedacht hat, so will er lieber Unglück gehabt haben, als seinen unzulänglichen Verstand erkennen und anklagen; und vielleicht wird ihm zum Ersatze für sein erstes Unglück das Glück zu Theil, daß er bei der unverständigen Menge Glauben findet.

Das so eben beschriebene besondere Glück aus einzelnen Ereignissen macht Jeder, der mit einem gehörig tiefen und umfassenden Plane an ein großes Unternehmen geht, sich zu eigen und fesselt es an sein Gefolge. Er hat auf manchen nachtheiligen Umstand gerechnet, welcher, da so wenig alles Ueble geschieht, das wir fürchten, als alles Gute, das wir hoffen, nicht eintritt; er hat gegen diese Uebel Kräfte in Bereitschaft gesetzt, welche, hiervon erübrigt, ihm für andere Zwecke gewonnen werden. Er hat auf manches günstige Ereigniß nicht gerechnet, welches gleichwohl, wie dies immer geschieht, sich einstellt. Er weiß dies auf das Beste zu benutzen, und hat abermals gewonnen. Ueberhaupt sind demjenigen, der einmal im Vortheile ist, alle Dinge freundlich; so lange er nämlich in sich diejenigen Eigenschaften, durch die er anfangs in den Vortheil kam, aufrecht erhält, und durch Siegestaumel sich nicht zu Uebermuth, Sorglosigkeit und Vermessenheit hinreißen läßt. Dagegen sind dem,

der in den Nachtheil gekommen, alle Dinge weit schwerer zu handhaben, und es ist zu befürchten, daß sein erstes Unglück eine Reihe anderer Unglücksfälle zur Folge haben werde.

Im Allgemeinen aber kann man als Regel annehmen, und wird es im Leben und durch die Geschichte bestätigt finden, daß, je unentschlossener, muthloser, träger, kränkelnder, je mehr das Leben verträumend, und für frisches Leben erstorben, einzelne, oder auch ganze Zeitalter waren, desto fester glaubten sie an Unglück und an ein dunkles Verhängniß, gleichsam um die Schuld ihrer heimlich gefühlten Untauglichkeit dadurch von sich selbst abzulehnen; je kräftiger dagegen Einzelne oder ganze Zeitalter in sich selbst waren, desto mehr glaubten sie an das überwiegende Vermögen tüchtiger Menschen, und hielten dafür, daß nichts unerreichbar sei dem unerschütterlichen Willen.

III. Beschluß.

Möge diese Blätter ein günstiges Geschick begleiten! Sie waren bestimmt, beizutragen zur Ehrenrettung eines braven Mannes; zugleich auch diejenigen unsrer Zeitgenossen, für die es von Nutzen sein könnte, zu den Schriften desselben wieder hinzuleiten indem sie den Gesichtspunkt, aus welchem allein dieser Schriftsteller verstanden werden und billig beurtheilt werden kann, aufstellten, und einzelne Stücke daraus zur Probe gäben. Mögen sie nicht den entgegengesetzten Erfolg finden, daß auf ihre Veranlassung das Verdammungsurtheil gegen den Autor nur erneuert und geschärft, und der Herausgeber dieser Blätter mit in dasselbe verflochten werde!

Zunächst fallen uns zwei Gattungen von Menschen ein, gegen die wir uns verwahren möchten, wenn wir es könnten. Zuvörderst solche, welche, so wie sie selbst mit ihren Gedanken niemals über die neueste Zeitung hinaus kommen, annehmen, daß dieß auch kein Andrer könne, daß demnach Alles, was geredet oder geschrieben werde, eine Beziehung auf diese Zeitung

habe, und derselben zum Kommentar dienen solle. Diese erinnere ich, daß Macchiavelli nun fast seit drei Jahrhunderten todt ist, und daß ich, in meinen Zusätzen, einhergehend nach seinen Principien, ihn nur also ergänzt habe, wie er zuweilen, wenn er noch tiefer in die Sache hätte hineingehen wollen, meistens aber, wenn er sich nicht so streng auf die damalige Beschaffenheit seines Vaterlandes beschränkt, sondern seine Betrachtung auch über die ihm wohl bekannten Länder von festerer bürgerlicher Verfassung hätte ausdehnen wollen, vor drei Jahrhunderten sich selbst gar füglich hätte ergänzen können. Sodann bitte ich sie, zu bedenken, daß Keiner sagen könne: siehe, da ist dieser gemeint und dieser! — der nicht vorher bei sich selbst geurtheilt habe, daß dieser und dieser wirklich und in der That also sei, daß er hier gemeint sein könne; daß daher Keiner einen im Allgemeinen bleibenden Schriftsteller, der in der, alle Zeit umfassenden Regel, jede besondere Zeit vergißt, der Satyre beschuldigen könne, ohne zu bekennen, daß er erst selbst, als ursprünglicher und selbstständiger Urheber, diese Satyre gemacht habe, und ohne höchst thörichter Weise seine eigenen geheimsten Gedanken zu verrathen.

Sodann giebt es solche, die vor keinem Dinge Scheu haben, wohl aber vor den Worten zu den Dingen, und vor diesen eine unmäßige. Du magst sie unter die Füße treten, und alle Welt mag zusehen; dabei ist für sie weder Schande noch Uebel: wenn aber darauf ein Gespräch erhoben würde vom Treten mit Füßen, so wäre dies ein unleidliches Aergerniß, und nun erst höbe das Uebel an; da doch auch überdies kein Vernünftiger und Wohlwollender ein solches Gespräch erheben wird aus Schadenfreude, sondern lediglich, um die Mittel ausfindig zu machen, daß der Fall nicht wieder eintrete. Eben so mit den zukünftigen Uebeln; sie wollen nicht gestört sein in ihrem süßen Traume, und schließen darum fest zu ihr Auge vor der Zukunft. Da aber dadurch Andere, welche die Augen offen behalten, nicht verhindert werden, zu sehen, was herannaht, und in Versuchung kommen könnten, zu sagen, und mit Namen zu benennen, was sie sehen, so dünkt ihnen gegen diese Gefahr das

sicherste Mittel dieses, daß sie den Sehenden dieses Sagen und Benennen verbieten; als ob nun, in umgekehrter Ordnung mit der Wirklichkeit, aus dem Nichtsagen das Nichtsehen, und aus dem Nichtsehen das Nichtsein erfolgen würde. So schreitet der Nachtwandler einher am Rande des Abgrundes; aus Barmherzigkeit, ruft ihm nicht zu, jetzt sichert ihn sein Zustand; wenn er aber erwacht, so stürzt er herab. Möchten nur auch die Träume Jener die Gabe, die Vorrechte und die Sicherheit des Nachtwandels mit sich führen, damit es ein Mittel gebe, sie zu retten, ohne ihnen zuzurufen und sie zu erwecken. So sagt man, daß der Strauß die Augen vor dem auf ihn zukommenden Jäger verschließe, eben auch, als ob die Gefahr, die ihm nicht mehr sichtbar, überhaupt nicht mehr da sei. Der wäre kein Feind des Straußes, der ihm zuriefe: öffne deine Augen, siehe, da kommt der Jäger, fliehe nach jener Seite hin, damit du ihm entrinnest.

Der ersten Abtheilung über Sina ist eine ausführliche Inhaltsanzeige beigefügt, den drei folgenden Abtheilungen über Indien ist ein ganz specielles Uebersichtsregister mit Angabe der Seitenzahlen angeschlossen, wodurch der Leser in den Stand gesetzt wird, sich über den innern und äußeren Fortgang der Untersuchungen zu orientiren. Nur auf einige Hauptabschnitte, z. B. über die magischen Zustände der Seele, über die brahmanischen Mysterien, den brahmanischen Rapport, die Offenbarungen der Seher u. s. w. soll hier aufmerksam gemacht und bemerkt werden, daß, als Belege und Urkunden mehrere Upanischaden ganz, andere stellenweise, außer vielen anderen kleineren Stücken, sämmtlich mit Gewissenhaftigkeit und Treue aus dem Sanskrit übersetzt, an den gehörigen Orten eingefügt sind; auch die in den philosophischen Schulen zum Grunde liegenden Lehrsprüche sind, möglichst genau übertragen, mitgetheilt und kritisch beleuchtet, ebenso die häretischen Schulen, vorzüglich die buddhistische u. s. w.

Das dritte Buch über Persien und Aegypten muß kurz ausfallen; nur die Hauptgesichtspunkte können angegeben werden, da uns theils alles Urkundliche verläßt, theils, wie z. B. im persischen Zendavesta, für die Philosophie nur gewissermaaßen benutzt werden kann. Das hierüber mit Bestimmtheit zu Sagende wird im Eingang des nächsten Bandes vorkommen, der dann weiter die philosophischen Lehrgebäude des classischen Alterthums nach ihren Principien und eigenthümlichen Tendenzen in Bezug auf die weltgeschichtliche Entwicklung des menschlichen Geistes enthalten wird.

Fichte, Johann Gottlieb,

Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke

Bd.: 3

Leipzig [ca. 1880]